سلسلة الدراسات الشرعيّة

مركز نهوض للدراسات والنشر

الخطاب الفقهي والتحيزات السياسية

(تحولاته - مآلاته - معالجاته)

تأليف:

د. أحمد مرعي المعماري



مركز نهوض للدراسات والنشر

NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

الخطاب الفقهيُّ والتحيُّزات السياسيَّة

(تحوّلاته - مآلاته - معالجاته)

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي - عائلة الزميع في الكويت - وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

سلسلة الدراسات الشرعيّة

الخطاب الفقهيُّ والتحيُّزات السياسيَّة

(تحوّلاته - مآلاته - معالجاته)

تأليف:

د. أحمد مرعي المعماري



الكتاب: الخطاب الفقهيُّ والتحيُّزات السياسية (تحولاته ـ مآلاته ـ معالجاته)
المؤلف: أحمد مرعي المعماري
الناشر: مركز نهوض للدراسات والنشر
الطبعة: الأولى ٢٠٢٠م بيروت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز نهوض للدراسات والنشر

المعماري، أحمد مرعي.
الخطاب الفقهيُّ والتحيُّزات السياسية (تحولاته ـ مآلاته ـ معالجاته)/ تأليف: أحمد مرعي المعماري.
(٢٧٠)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 020 - 4

١. الخطاب الفقهيُّ والتحيُّزات السياسية. ٢. دراسات دينية. ٣. الفقه. ٤. الخطاب الفقهي. ٥. السياسة. ٦. التحيُّزات السياسية. أ. المعماري، أحمد مرعي (مؤلف). ب. العنوان.

مركز نهوض للدراسات والنشر

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والنشر**»، كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية**» في الكويت والتي تأسست في عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والمساهمة في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الإهداء

إلى أصحاب الكلمة الصادقة.. أينما حلُّوا ورحلوا
أُهدي هذا الكتاب

أحمد



الفهرس

الموضوع | **الصفحة**

الموضوع	الصفحة
اثنا عشر: استخدام الأصول والقواعد الشرعية	١٩٦
ثلاثة عشر: التربية الاستبدادية	١٩٨
الفصل الرابع	
(الحلول والمعالجات)	٢٠١
المطلب الأول: معالجات عقائدية	٢٠٣
المطلب الثاني: معالجات مقاصدية	٢٠٩
المطلب الثالث: معالجات أصولية	٢٢٧
المطلب الرابع: معالجات فكرية	٢٤٣
الخاتمة	٢٥٩
قائمة المصادر والمراجع	٢٦٣



تقديم مركز نهوض للدراسات والنشر

هل أثَّر التحيُّز السياسيُّ في تشكيل الفقه الإسلاميِّ وتوجيهه؟

ليس هذا مجرَّد استفهام عابر يتطلَّب إجابةً وجيزةً، بل هو موضوعٌ على قدر بالغ من الأهمية، يجب أنْ يرتقي من مستوى سؤالٍ جزئيٍّ إلى مستوى مبحثٍ فكريٍّ مركزيٍّ في ثقافتنا الإسلامية، يختصُّ بدراسة علاقة السياسة بالفقه.

بل إن بحث الموضوع لا ينبغي أن يتأطَّر زمنيًّا في ماضينا، بل لهذا الموضوع راهنيته أيضًا، الأمر الذي يضاعف من أهميته. حيث إن واقعنا اليوم يكشف بشكلٍ واضح عن تبعيَّة الفقه للسلطة السياسية، وخضوعه لمطالبها على نحوٍ يتعارض أحيانًا مع أساسيات الدين ومقاصده. وقد كشفت كثيرٌ من الأحداث عن تراجع الفقيه عن بعض فتاويه لمجرَّد تغيُّر موقف السلطة السياسية، بل إن بعض الأطروحات التجديدية لم يتقبَّلها الفقيه إلا بعد أن بادرت السلطةُ إلى تقبُّلها وتقريظها.

لسنا هنا في باب الإنكار على المبادرات الإصلاحية الآتية من السلطة السياسية، ولا في سياق تخصيص الموضوع في جزئيةٍ من الجزئيات، كما أن رفض تبعيَّة الفقه للسلطة ليس مَرَدُّه إلى انفعالٍ معارضٍ لكل مبادرةٍ آتيةٍ من جهتها؛ إنما القضية ـ في نظرنا ـ أعمق بكثير، وهي استقلالية أهل الفكر والرأي؛ تلك الاستقلالية التي تُعَدُّ صمام أمانٍ لحركة المجتمع وشرط نهوضه.

ولذا فموضوع التحيُّز السياسي في الخطاب الفقهي ليس موضوعًا تاريخيًّا متجاوزًا، بل له حضوره في واقعنا المعاصر.

ومن هنا أهمية هذا الكتاب «**الخطاب الفقهي والتحيُّزات السياسية: تحولاته ـ مآلاته ـ معالجاته**»، الذي خطَّه د. **أحمد مرعي المعماري**. وعلى الرغم من وجازة النصِّ، فقد تمكَّن المؤلف باصطناعه الأسلوب المكثَّف من تحليل ظاهرة أثر التحيُّز السياسي في الفقه خلال التاريخ الإسلامي، وكذا

خلال الحاضر. مع البدء بتحديدٍ مفاهيميٍّ عرَّف فيه مفهوم التحيُّز، ثم أتبعه بصياغة إشكالية الموضوع؛ لينتقل في **الفصل الأول** إلى استحضار موقف القرآن والسُّنة النبوية الشريفة، ليركِّز في **الفصل الثاني** على دراسة تحوُّلات الخطاب الفقهي، وعلاقات التأثير والتأثُّر التي قامت بين الفقه كخطابٍ صادر عن المجتمع العلمي الشرعي، وبين النظام السياسي، محللًا التغييراتِ التي طرأت على الخطاب الفقهي خلال التاريخ، وانقلاب فقيه الشرع إلى ما سمَّاه «فقيه السلطان»، وأثر هذا الانقلاب في صياغة مجموعةٍ من المحددات الفقهية، التي بلغت إلى نتائج مهمَّة أبرزها الكاتب في **الفصل الثالث**؛ **مختتمًا** بفصلٍ أخير خصَّصه لاقتراح مجموعةٍ من الحلول، تتنوَّع ما بين عقدي وفكري، و بين ما هو أصولي ومقاصدي.

ودراسة علاقة الفقه بالسلطة السياسية لا ينبغي أن تقتصر على لحاظ التأثير الاستبدادي، بل إن لهذا المنظور قيمته المنهجية حتى لو لم تكن السلطة مستبدَّةً. إذ إن العقل المسلم أحوجُ ما يكون إلى دراسة الفقه في سياقه التاريخي وليس كخطاب معرفيٍّ متعالٍ عن المجتمع وصيروته في التاريخ؛ لأن ذلك ليس بصحيح أولًا، ولأنه يحرمنا من رؤية الكثير من الجوانب المهمَلة التي يمكن أن تقدِّم نماذجَ تفسيريةً قادرةً على فهم الدوافع الواقعيَّة لكثيرٍ من الفتاوى والآراء والمذاهب، كما تكشف عن مدى أصالتها ومصداقيتها من جهة، وتمكِّن من التعاطي معها ووضعها في حجمها وإطارها الصحيح، من جهة ثانية.

ومن هذا اللحاظ يمتاز هذا الكتاب الذي بين يدينا، حيث لم يستغرقه البحث الفني المضموني، ولا السرد التاريخي؛ بل درس الفقه وتحولاته في علاقته بالواقع، مع حرصه على استحضار المصادر الأصلية للمدونات التراثية الإسلامية والقراءات الحديثة لها، كما سيلحظ القارئ في إحالات المؤلف وثَبَت مراجعه.

وإذ يبادر **مركز نهوض للدراسات والنشر** إلى نشر هذا الكتاب، فإنه لا يعتقد بأنه قد جاء بفصل المقال في الموضوع، بل يعتقد أن إشكالية الفقه والتحيزات السياسية في أمسِّ الحاجة إلى مزيدٍ من الدرس والتحليل؛ لأن المكتبة العربية لا تزال في حاجةٍ إلى مزيدٍ من الاشتغال لإحداث نقلة منهجيَّة في الفكر الإسلامي، تدفع به نحو إعادة قراءة الفقه ـ وغيره من العلوم الشرعية ـ قراءةً تُمَوْضِعُهُ في سياقه المجتمعي، ولا تقتصر على الدراسة الفنية، التي تعزل المعارف والمذاهب عن الواقع الذي تبلورت فيه.

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آلِهِ وصَحْبِهِ أجمعين، **أمَّا بعدُ**:

فإن الفقه الإسلامي يشكِّل مرجعيَّةً معرفيَّةً تنظيميَّةً وسلوكيَّةً شرعيَّةً، يرجع إليه المسلمون في عباداتهم ومعاملاتهم وتنظيم حياتهم العامَّة والخاصَّة، ويتدخَّل في خصوصيات الأفراد بشكل خاصٍّ والمجتمع بشكل عامٍّ، وبهذا يبقى الخطاب الفقهيُّ أحدَ أعمدةِ التغذية القوية التي يتغذى عليها المجتمع، وهو يرسم الصورة عن المنهج الإسلاميِّ بشكل عام، ويعطي الانطباع الحقيقيَّ عن التشريع، وتسيير حياة الناس وَفْقَ الرؤية الشرعيَّة، وبالتالي ينطبع المجتمع بالانطباع الفقهي.

من هذه الأهمية التي تلتصق بالمجتمع وتوجيهه، تتوجَّه الأنظار لهذا الخطاب المؤثر. وممّا لا شكَّ فيه أن المجتمع في الفكر الاستبدادي يُعَدُّ أداةً من أدوات السلطة، فتسعى إلى توجيهه إلى ما تريد وما تشاء، فتقف موقفَ الضدِّ من أيِّ أداة توجِّه المجتمع؛ لأنها تنافس السلطةَ في مادتها التي تحيا بوجودها، والخطاب الفقهيُّ من أقوى أدواتِ التوجيه في المجتمع المسلم؛ لمصدريته باعتباره ربانيًّا (الكتاب والسُّنَّة)، ولا يستطيع أيُّ خطابٍ آخر[1] توجيهَ المجتمع كالخطاب الشرعي؛ لذلك سعى «الاستبداد» إلى أن يستثمرَ توجيهه لصالحه، عبر طرقٍ ومساراتٍ عدَّة يسلكها، وهو يملكها بقوة نزعته السلطوية، تهديدًا وقتلًا وسجنًا، أو إغراءً وتحبيبًا.

---

(١) لا إنكار أن كثيرًا من التوجهات غير الشرعية أثرت في المجتمع المسلم. لكن المراد هو الخطاب الذي يمتدُّ أثرُهُ ولا ينقطع، وإن فتر ستحركه الفطرة التي فطر اللهُ الناسَ عليها.

فأدى ذلك إلى صناعة التحيزات السياسية المبنية على التفرد بتبني الآراء والأقوال لبناء صرحها فخلقت الاستبداد الذي شكل عائقاً كبيراً للخطاب الفقهي.

والكتابُ يُلاحظ أشد هذه التحيزات المذمومة وأخطرها وهو (الاستبداد) وتحولاته ومآلاته، وما شكله من مخاطر ومزالق منهجية.

ولأن الفقه ابنُ واقِعِه، فقد مرَّ بظروفٍ وتقلباتٍ أشدُّها عليه الاستبداد؛ لِما له من الأثر الكبير في التشويه والتشويش، وطغيان الصبغة الاستثنائية لتتحوَّل إلى واقعٍ يحكم به ويعرف منه.

فنشأت صورٌ عدَّة من الخطاب الفقهي في ظلِّ أجواء الاستبداد، غالبُها لا يمثِّل الحقيقة، أو الصورة الحقيقيَّة الطبيعيَّة للخطاب الفقهي.

والتاريخ الإسلاميُّ على وجه الخصوص مليءٌ بالظلم والاستبداد، وممّا أنتجه من ثمارٍ سيئةٍ وكارثيةٍ على الإنسان، والفقيه على وجه الخصوص وتشكيلِ عقلِهِ وثقافته ومُيولاته؛ لأن عادة الاستبداد أن يأتي الفقيه بما يراه المستبدُّ، وأن يكون رأيُهُ سائدًا ومقبولًا وَفْقَ النُّظم والأُطُرِ التي تسمح بها الطبيعة السائدة آنذاك[٢].

ومع وجود «فقهاء السلاطين» وُجِدَ مَن وقف بشدَّة مندّدًا بالاستبداد، ومؤكِّدًا على خلق الحريات؛ ولكن يبقى وجود هذه العبارة «فقهاء السلاطين» في موروثنا الفقهي يُدلِّل على **أمرين**:

١ - بُعدها الدلالي على وجود طبقةٍ من الفقهاء تُشرعن الخطاب الفقهيَّ وتوجِّهه بما يتماشى والسلطة القائمة.

٢ - وفي الوقت نفسه فيها دلالة الإنكار لهؤلاء الفقهاء؛ فما سجنُ أبي حنيفة، وجلدُ مالك، وسحبُ الشافعي بالقوة إلى بلاط الملوك للمحاسبة، وامتحانُ أحمد بن حنبل، رحمهم الله جميعًا إلّا شاهد على عصر الفقهاء المحاربين للاستبداد وتعطيل قواه، والعمل على إضعافه، ولولا وجود هذه الطبقة من الفقهاء المتحرِّرين من قيود الاستبداد؛ لكان الأمر أفظعَ وأشنعَ قد يؤدِّي إلى طمس معالم الدين.

---

(٢) حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي، الدكتور عبد الله بن رفود السفياني، (مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت - لبنان)، (ط١، ٢٠١٦م) (ص١٢٦).

ويبقى الخطاب الفقهيُّ المتحرِّر من سلطة الاستبداد من أهمِّ الأدوات التي يُمكن أن تساعدَ في تقليل الفكر الاستبداديِّ وتحجيمِهِ في التشكيل الفكريِّ والعقليِّ للمجتمعات الإسلامية.

لكن لقوةِ سطوة الاستبداد وطولِ أمَدِهِ بدأ النخر قويًّا، وبدأ يضغط بقوة على خطاب الفقهاء بأن يتحول إلى مرحلة استثنائية، تُحافظ فيه على ثوابت دينها وعقيدتها، لكنَّ الأمرَ تفاقم شيئًا فشيئًا، فغدت صورةُ الخطاب الفقهيِّ صورةً مشوهةً.

وعندها تمَّ تشكيلُ كثيرٍ من المفاهيم المغلوطة، التي لا تعبِّر عن حقيقة الفقه ومبادئه الكليَّة، وأصبحت هذه المفاهيم عائقًا في توجيه الفقه نحو مقاصده الإلهيَّة.

كما لا يمكن أن يُنكرَ أن الاستبداد استطاع أن يجنِّد قوةً شرعيَّة ليبقى، وقد حدث ذلك لضعفِ التدين وفقرِه، وغلبةِ القوة.

وهذه التربية الاستبداديةُ خلقت الاستبدادَ بالمعرفة والتفردَ بالحقيقة، وعندها نشأ التعصُّب المذهبيُّ الذي جنت ثماره السلطة الاستبداديَّة.

وخطورة هذه المسألة تكْمُن في **اتجاهين**:

الاتجاه الأول: تعلُّقها بالحكم الشرعي، وتشويهه فهمًا وتطبيقًا.

الاتجاه الثاني: شرعنة الاستبداد من جهة أخرى، والبقاء عليه ونموُّه تحت وصاية شرعيّة، تمنع من المساس به، وذلك باسم الشرع.

ولطول أمدِ الاستبداد في تاريخنا الإسلامي وإلى اليوم، فقد آلتْ لغةُ الفقه إلى لغةٍ مغلوبة لا غالبة، والمغلوب دائمًا يستنجد بالمخرج الشرعيِّ الذي يحفظ عليه دينَهُ ونفسَه ومالَهُ وسلطته، وهذه المخارج لا تمثِّل الحالةَ الطبيعيَّة للتشريع، وإنما تمثِّل الحالةَ الاستثنائيَّة، فنجد نشوء لغة الضرورة والاضطرار والمصلحة والمفسدة، وهذه الطبيعة الاستثنائية في التشريع تحولت بمرور أيام الاستبداد إلى الحالة الأصل، ومن أكبر الإشكاليات في الخطاب الفقهي أن يتحول الاستثناء إلى أصل، وهو غير نسق الشريعة العام، فعندها يتمدَّد الاستبداد بتمدُّد تلك المخارج الشرعيَّة، ويطول أمدُهُ محتفظًا بغطاء الشرع. ومن هنا جاء التأمين الشرعيُّ على الاستبداد من

خلال توظيف النصوص الشرعيَّة لمقارعة من يريد أن يرفض أو يمتنع «بالردَّة» وغيرها من الأحكام، وبهذا كوَّن الاستبدادُ شهادةَ الحقِّ له مؤيدةً بالفقه والفقيه، وهو من الطرح الخدَّاع الذي لا يخلو منه عصرٌ، وأهمُّ مساوئه انخرامُ القواعد الشرعيَّة وتهميشها، وصعود الخطاب الفقهي المهمش.

ولا شكَّ أن المخارج الاستثنائيَّة كالضرورة وما شاكلها، تُقدر بقَدرِها وتحصر بحصارها الواقعي، وهذا ما قرَّره الفقهاء قاطبةً؛ لأجل ألّا تتحوَّل إلى أصل، فتضيع طبيعة الخطاب الفقهي الأصلي، ويُتَّهم عندها الفقه الإسلامي بأنه المؤسِّس للاستبداد.

وهذه التربية الاستبدادية داءٌ سرى في شريان الجماعات الإسلامية، فربَّت أتباعها على السمع والطاعة لا المحاورة والقناعة، واستبدادِ المعرفة لا تداول المعرفة، فتشظَّت من تلك الجماعات تياراتُ التطرف المجافي لروح التشريع، التي شكَّلت عقبةً كبيرةً في وجه المشروع الإسلامي الإصلاحي.

المنهجية:

ليس القصد من الدراسة ملاحظة القضايا الجزئيَّة الفرعيَّة الفقهيَّة، وإنما الوقوف على مجمل المسائل الكليَّة التي سعت - وبشكلٍ آخر - إلى تثبيت الاستبداد.

ولا يعنينا الترجيح في المسائل الفقهية المعروضة، وإن كان لا يخلو من إشارةٍ للرأي المقبول؛ لكن صلب الدراسة لا يتَّجه إلى هذا، وإنما ملاحظة تأثير الاستبداد في سَيْرِ تلك الآراء وتجاذباتها وتحولاتها ومآلاتها.

إن فقه الأحكام السلطانيَّة في الموروث الفقهيِّ مهمٌّ جدًّا، وهي مؤلفات تؤكِّد قدرة الفقهاء على صياغة أحكامٍ خاصَّةٍ بالحاكم وتشكيلِ الحكم وصورته، وَفْقَ المعطيات الواقعيَّة والنَّظرة الشرعيَّة، وهي تُعَدُّ ممارسةً اجتهاديَّة تأليفيَّة متقدِّمة، مع ضرورة أن يُراعي قارئُها الظرف التاريخيَّ الذي نشأت فيه؛ حتى يتسنَّى الاحتكام إليها بعين الإنصاف بغضِّ النظر عن التوجهات الاستبداديَّة التي ساعدت في صياغة أحكامٍ ومفاهيمَ تؤصِّل لوجود الاستبداد وشرعنته.

مع أن استخدام مفردة «السلطانية» لتلك الكتب ـ التي تؤكِّد على البُعْد الاستبدادي ـ مجاراة مع تسميتها التاريخية لها.

«وكم هي مفيدة دراسة العقل الفقهي الإسلامي في سياقه التاريخيِّ الحيِّ، وكم هي متجنِّية تلك القراءات التي تنتزعه من سياقِهِ التاريخي، وتضع كلَّ أطواره في نفس السلَّة، ليسهل عليها التخلُّص منه، أو شطبه بجرة قلمٍ واحدة»[٣].

وبهذا فإن الكتاب ليس القصد منه الكلام عن المسائل الجزئيَّة المعروفة عن أحكام السلطان وشرعيته، وولاية المتغلِّب وأحكامها، نعم سيكون جزءٌ من الكلام عن هذا؛ لكنَّ الأمر أبعدُ من هذه المسائل وأحكامها؛ بل الخطاب الفقهي الذي عايش الاستبداد بدأ يأخذ أبعادًا أخرى تشوِّهه وتحرفه عن مساره.

والخطاب الفقهي يتجاوز منطقةَ الكشف عن الحكم الشرعيِّ إلى بناء أُطرٍ ومفاهيمَ وقِيمٍ أدرك هذا الفقيه أو لم يُدرك. وبالتالي فإن إطلاق الأحكام الشرعية ووسمها بالحلال أو الحرام مع نسبة ذلك الحكم إلى الله، ليس بالسهولة التي يتمُّ ترويجها عبر دعواتٍ جاهزة، فإن أخطرَ إفرازاتها الجرأةُ التي من خلالها يتمُّ العبث بالأحكام.

وهي رؤية تبيِّن تحول الخطاب الفقهي وخطورته ومآلاته، ولا بدَّ بعد هذا أن يُصحح باتجاه يتوافق ومقاصد الشريعة وأصولها، وتقديم ما يُمكن أن يُعالج فيه الخطاب الفقهي.

وتأتي هذه القراءة من أجل الوقوف على مكامن الخلل وتلافيها في المستقبل، والتقليل من تداعياتها، ثم التأكيد على أن هذه المؤثرات تسود بين فترةٍ وأخرى؛ نتيجة التوظيف السياسي للخطاب الفقهي، ولا يعني ذلك طابعًا عامًّا للخطاب الفقهي، لكنها مؤثراتٌ تركت انطباعاتٍ تشكَّلت من جرائها فهومٌ مخالفة لمقاصد الشريعة وأصولها، وهي تطفو كلما تسيَّد الخطابُ السياسي واستدعى الخطابَ الفقهي لتحشيد الموقف، ويتصدر بتوظيف الخطاب الفقهي في ذلك. فيبقى التأكيد عليه ضرورة تصحيحيَّة.

---

(٣) نشوئية العقل الفقهي، مصدق الجليدي، باحث تونسي، (بحث محكم منشور في موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود) (ص٨).

وما كُتب في الاستبداد وعنه ـ في الغالب ـ لم يُتكلم فيه عن الخطاب الفقهيِّ على وجه الخصوص، وهذا هو التحدِّي الغالب في هذه الكتابات، وهي تُصنَّف في الإطار السياسي أو الاجتماعي أو القانوني.

ولهذه الدراسة أهمية وأهداف، وهي:

١ ـ معالجة المشاكل المنهجيَّة التي تصدرت الخطاب الفقهي في ظل الاستبداد، وهذا يعني تجاوز لغة التخوين والتفسيق والإسقاط؛ لأن الخطاب الفقهيَّ قدَّم معالجاتٍ مرحليَّة اجتهاديَّة مهمَّة، قد تُصيب وقد تُخطئ، والأهمُّ في ذلك ما مرره من إشكالياتٍ منهجيَّة وترسيخها عبر الضغط الاستبدادي.

٢ ـ التأكيد على ملاحظة الآراء الفقهية التي نشأت ونمت في جوِّ الاستبداد ومراجعتها؛ لأن غالب الآراء الفقهية في المدونات لم تُذكر معها ملابساتُ الأقوال ووقائعُ صدورها، وإنما أُخذت مجردة، فبُنِيَ على إثرها نمطٌ من التفكير المجافي لروح التشريع.

٣ ـ بيان أن نقل الآراء والأفكار التي نمت في ظل الاستبداد من غير مراعاة لظروف صدورها، يُعَدُّ من الخلل المنهجيِّ الكبير.

٤ ـ تحديد العناصر الشرعيَّة التي تمَّ استخدامُها في الخطاب الفقهيِّ في ظل الاستبداد؛ كالضرورة والمصلحة والمفسدة، وقاعدة اتقاء أشد الشرين والمفسدتين، واقتراف أدنى المفسدتين، وكيفية معالجة ذلك بإعادة استخدامها الصحيح على ضوء مآلات ما تحقق من إفرازات استخدام تلك القواعد.

٥ ـ تحديد الرؤية الشرعيَّة لمعالجة الخطاب الفقهي السابق واللاحق.

٦ ـ ملاحظة المآلات المترتبة على الخطاب الفقهيِّ في ظل الاستبداد وخطورتها على المنظومة الشرعيَّة.

٧ ـ تقديم رؤيةٍ للمعالجة من خلال الاحتكام إلى البنية العقديَّة، وقوة المقاصد الشرعيَّة، والأصول المنهجيَّة، والرؤية الفكريَّة؛ لمعالجة الآراء الفقهيَّة في ظل الاستبداد.

٨ ـ بيان أن بعضَ الخطاب الفقهي حَددت وجهتَهُ سياطُ الجلاد،

وإغراءُ البِساط. وهو وإنْ قلَّ، لكن إعلام السلطة روَّج له، فجعله في القمَّة.

٩ ـ التركيز على الرؤية الشرعية «للاستبداد» من خلال القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة، من أجل تكوين مُسلَّمة شرعية تؤكِّد «رفض الاستبداد»، وبيان أن المنظومة الشرعيَّة أصَّلت لتفتيت منظومة الاستبداد.

١٠ ـ بيان أصل «العدل» الذي غُيِّب في الخطاب الفقهيِّ عمدًا أو سهوًا، وجعله مبدأ لا يتعدَّى أن يكون مقولةً مثاليةً متعاليةً عن الواقع، وأداةً للقُصَّاصِ والوُعَّاظ والخطباء.

١١ ـ إبعادُ أصل «العدل» التفعيلي التطبيقي عن المنظومة الفقهيَّة ساعد في نضوج الاستبداد أكثر.

١٢ ـ بيان أن أصل «العدل والحرية» من الضروريات الأساسيَّة، وهو ما أُهمل في الخطاب الفقهيِّ كضروريٍّ من الضروريات المجمع عليها.

١٣ ـ التأكيد على دور أصول الفقه الإسلاميِّ في محاربة جذور الاستبداد وقطعها، وذلك بتفعيل القواعد الأصوليَّة المناسبة.

١٤ ـ القصد من هذه الدراسة هو بيان تحوّل الخطاب الفقهيِّ من طبيعته الأصليَّة إلى الطبيعة الاستثنائيَّة، وبيان التجربة العمليَّة لفقه السياسة الشرعيَّة.

١٥ ـ وقبل مغادرة المقدمة لا بدَّ من التأكيد على أمرٍ لا يمكن تجاوزه، وهو أن الفقه الإسلاميَّ بأصوله ومناهجه يحوي تراثًا علميًّا ثريًّا، ورؤية عميقة عن الشريعة.

وهذه الدراسة لا تتجاوز ذلك بل تؤكِّد عليه، ولكن تقف على التعثرات التي لا يخلو منها مجهود بشريٌّ بهذا الحجم. وتعمل على ألَّا يكون الفقه طريقًا للاستبداد وتشويهه، ومنبهةً على خطورة الأيادي التي تحرِّك بعض مناطقه خدمةً للاستبداد وجنوده.

ومن الأسئلة المنهجية التي تروم الدراسة تقديمَها وتحاول الإجابةَ عليها:

هل الخطاب الفقهي لم يتأثَّر بظلم السلطان وقَهْرِه؟

هل الخطاب الفقهي مجرَّد عن الظروف السياسيَّة والحياة الواقعيَّة؟

هل الفقيه لم يطاله سيفُ الحكم وبطشه، وعطاءُ السلطان ونفعه؟

هل بالإمكان تحويل الخطاب الفقهي في محاربة الاستبداد إلى خطابٍ فعَّال يأتي بنتائج إيجابيَّة؟

هل ما مرَّ من خطابٍ فقهيٍّ معارضٍ ساعد على ردع الاستبداد؟ وخاصةً مع ما مرَّ من سنين طويلة تمَّ فيها تغذية المجتمع، سواء عن طريق الجماعات الإسلامية أو عن طريق البيئة المجتمعية والحواضن التربوية التعليمية. وتبقى المسألة يشوبها التعقيد، ما لم يكن هناك وعيٌ كبير يتسلَّق من خلاله المجتمعُ قمَّةَ العدل. وهذا ما تحاول الدراسة تثبيتَه، والوقوف على تحولات هذا الخطاب ومآلاته، وكذلك تقديم رؤيةٍ للمعالجة؛ للعمل على تحجيم دور الاستبداد.

اقتضت هذه الدراسة أن تتكوَّن من خطَّة اشتملت على مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصولٍ وخاتمة:

التمهيد: (مدخل مفاهيمي).

الفصل الأول: (التحذير من خطورة الاستبداد في القرآن الكريم والسُّنة النبويَّة).

الفصل الثاني: (تحولات الخطاب الفقهي في ظل الاستبداد).

الفصل الثالث: (مآلات الخطاب الفقهي في ظل الاستبداد).

الفصل الرابع: (الحلول والمعالجات).

الخاتمة

وختامًا: هذا جهد المُقل، جهد من قلَّ باعُه وقصر علمُهُ، بذلتُ فيه قصارى جهدي، فإن كان فيه من فضلٍ فمن الله وحده، فهو صاحب المنِّ والفضل، وإن كان غير ذلك فمنِّي، وأسأل اللهَ العفوَ والمغفرةَ. والحمد لله ربِّ العالمين.

أحمد مرعي المعماري

Ahmad_maray@yahoo.com

التمهيد

(مدخل مفاهيمي)



أولًا: معنى الخطاب والفقه والتحيّز والاستبداد

أ ـ الخطاب لغةً واصطلاحًا:

الخطاب لغةً: من (خ ط ب): الخَطْبُ سبب الأمر، تقول ما خطبك؛ أي: ما أمرك. وتقول: هذا خطب جليل، وخطب يسير، وجمعه خُطُوبٌ، وخاطَبَهُ بالكلام مُخَاطَبَةً وخِطَابًا[١].

الخطاب اصطلاحًا: «هو القول الذي يفهم المخاطب به شيئًا»[٢]. و«الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام»[٣]. والمراد هنا توجيه الكلام الفقهيّ للغير بطريقةٍ مفهومة.

ومن تعريفات الخطاب: «هو مجموعة من المنتجات الفكرية التي يراد إيصالها إلى متلقٍ، عبر نصوصٍ مكتوبة أو مسموعة أو مرئية، والتي تقدِّم موقفًا شموليًّا أو جزئيًّا من قضيةٍ أو مشكلة قائمة أو مفترضة؛ أي: ما يُقدَّم من الفكر في وجهة نظرٍ حول موضوعٍ ما»[٤].

و«لتحديد الخطاب وتحليله، التحديد والتحليل المقبولين، علينا أن

---

(١) يُنظر: مختار الصحاح (ص١٩٦)، والمعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية (دار الدعوة)، (د.ط، د.س) (٢٤٣/١).

(٢) التوقيف على مهمات التعاريف، المؤلف: محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، (دار الفكر المعاصر، دار الفكر ـ بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٠) (ص٣١٦).

(٣) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، المؤلف: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، تحقيق: د. مازن المبارك، (دار الفكر المعاصر ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ) (ص٦٨).

(٤) بلاغة الخطاب وعلم النص، تأليف: صلاح فضل (الشركة المصرية العالمية (لونجمان)، القاهرة)، (ص٣١٩).

نحدِّد الاتجاه الذي ننتمي إليه، والمجال الذي نشتغل فيه، وَفْقَ أسئلة إبستيمولوجية محدَّدة، نجيب من خلالها عن هذه الأسئلة: لماذا هذا التعريف؟ وما هي الأدوات والإجراءات المناسبة؟ إلى ماذا نبغي الوصول؟ وكيف؟»[٥].

وتحليل الخطاب له عادةً اتجاهان معروفان: تحليل ينحو نحو النصِّ ذاته، ويغفل ملابسات النصِّ الخارجية، وآخر يأخذ في حسبانه هدفَ النصِّ وملابساته الخارجيَّة[٦].

ويغلب الاتجاه الثاني في هذه الدراسة، ويعمد الوقوف على النصِّ وهدفه وغايته، مع إدراك الظروف الواقعيَّة التي ساهمت في تشكيله وتوظيفه، فإن الملابسات الخارجية تُعَدُّ القرائن المهمَّة لكشف الحجب التي تمنع اختراق أهداف النصوص.

أمَّا «بالنسبة لعلماء الغرب الذين درسوا هذا المصطلح وسعوا لوضع مفهومٍ محدَّد له، فإنهم يتباينون ويختلفون في نظرتهم أيضًا. ينسب البعض مفهومَ الخطاب لميشيل فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤م)، وهو صاحب نظرةٍ مُختلفة للخطاب؛ حيث يربط فوكو الخطاب بالسلطة، ويعتقد بأنَّه وسيلةٌ من أجل الحصول على السلطة، وهذا الارتباط الشديد بين السلطة والخطاب ـ كما يرى فوكو ـ إنَّما هو علاقة وثيقة بين اللغة وأشكال السيطرة والهيمنة الاجتماعية»[٧].

من هذا فإن استخدام مفردة الخطاب مع الاستبداد في العنوان لها وجه من المناسبة.

ب ـ الفقه لغةً واصطلاحًا:

أمَّا الفقه لغةً: فيأتي من فَقِهَ: يقال: فَقِهَ عَني كلَامِي يَفْقَهُ؛ أي: فَهِمَ. ومن فَقَهَ: يُقال لمن سبق غيره إلى الفهم. ومن فَقُهَ: مَنْ صار الفقه له

---

(٥) تحليل الخطاب الروائي، تأليف: سعيد يقطين (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م)، (ص٢٦).

(٦) يُنظر: مفهوم الخطاب، إسراء ربحي ـ آخر تحديث: ٦/٣٦، ٢٩ فبراير ٢٠١٦م.
ttp://mawdoo3.com

(٧) المصدر نفسه.

سجيَّة. ويقال: فَقُهَ يَفْقُه فَقاهةً إذا صار فَقيهًا وساد الفقهاء»[٨].

الفقه اصطلاحًا: «العلم بالأحكام الشرعيَّة العمليَّة المكتسب من أدلتها التفصيليَّة»[٩].

«وقيل: هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفيِّ الذي يتعلَّق به الحكم، وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل»[١٠].

ويقول البيهقي: «الفقه بمعناه الدقيق هو ظنٌّ لا علم؛ لأن العلم له شأن آخر؛ لأنه الاعتقاد بأن حكمًا ما هو كذا بحسب مراد الله؛ وهو زعم يستحيل البرهان عليه»[١١].

وبهذا فالاشتغال على الفقه وظروفه ومدخلاته لا يمسُّ بأصالة العلم وقيمته؛ لأنه يشتغل في مساحةٍ ظنيَّةٍ القطع فيها قليل، وبالتالي فإن مجال النظر والدراسة والمراجعة واسعٌ، ويؤكِّد عليه معنى الفقه.

أما معنى الخطاب الفقهي مركبًا: فهو الممارسات والعمليات الاجتهاديَّة المبنيَّة على النظر الشرعيِّ.

أمَّا الخطاب الفقهيُّ في ظلِّ الاستبداد؛ فمعناه: المخرجات لتلك الممارسات الاجتهاديَّة الشرعيَّة العمليَّة تحت ضغط الاستبداد ووصايته.

وبهذا فنحن نتكلَّم عن الممارسات الاجتهاديَّة الفقهيَّة وتحولاتها وتحركاتها في ظل أجواء الاستبداد فقط، ورصد عوامل التأثُّر والتأثير في

---

(٨) يُنظر: تاج اللغة وصحاح العربية (٧/ ٩٣)، ومعجم مقاييس اللغة (٤/ ٤٤٢)، والمحكم والمحيط الأعظم (٢/ ١٣٤)، ولسان العرب (١٣/ ٥٢٢)، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للرافعي، تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، (المكتبة العلمية ـ بيروت)، (د.ط، د.س)، (٢/ ٤٧٩).

(٩) الإبهاج في شرح المنهاج «شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي»، تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: جماعة من العلماء (دار الكتب العلمية ـ بيروت)، (ط١، س ١٤٠٤هـ) (١/ ٢٨). والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول (١/ ٥٠). والتعريفات، تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (دار الكتاب العربي ـ بيروت)، (ط١، س١٤٠٥هـ) (١/ ٢١٦) وينظر: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة (١/ ٦٧).

(١٠) التعريفات، للجرجاني (١٦٨).

(١١) الإبهاج شرح المنهاج (١/ ٣٩).

ذلك، ولم نحصره بزمنٍ معيَّنٍ لطول أَمَدِ الاستبداد، فاحتاج البحث إلى رصد أكثر من مرحلة؛ لأن «تاريخ الأُمم والعالم الإسلامي على وجه الخصوص مليءٌ بأحداث وفظائع الاستبداد وثمراته القبيحة التي أحالت الأمَّة من أمَّة منتجة، وأمَّة توَّاقة سبَّاقة إلى أمَّة خائفة مرتبكة متردِّدة لا تملك من أمرها وفكرها إلا ما يُراد لها»[١٢].

وسواءٌ صدر الاستبداد عن طريق السلطة مباشرةً، أو عن طريقٍ غير مباشرٍ لكن تحت غطائه؛ لأن الاستبداد استبدادان في الغالب الأعمِّ، كما بيَّن ذلك الجابري، فقال: «الاستبداد الذي عانى منه العقل العربي البياني استبدادان: استبداد السلف[١٣] بالمعرفة، واستبداد الحاكم بالسياسة. ومن دون شكٍّ، فإن الوقوع في الثاني إنما كان بسبب الهروب من الأول، بسبب عدم القدرة على مواجهته والتصدِّي له»[١٤].

واستبدادُ كلِّ طرفٍ بالمعرفةِ قيدٌ للنظر، وإفسادٌ لأواصر العلم، وتضييقٌ لطرق المخارج.

وبين الاستبداد السياسيِّ والاستبداد المعرفيِّ علاقةٌ وثيقة، فهما يلتقيان في جهةٍ واحدة أحيانًا ويفترقان أحيانًا أخرى. وتبقى الجهتان أداة تعطيلٍ وتدميرٍ للخطاب الفقهي.

ج ـ التحيّز لغةً واصطلاحاً:

التحيز لغةً: تحيز الرجل أَرَادَ الْقيام فَأَبْطَأَ ذَلِك عَلَيْهِ وإليهم انْضَمَّ وَوَافَقَهُمْ فِي الرَّأْي وَفِي التَّنْزِيل الْعَزِيز ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ١٦]؛ أي: إلّا أَن يَنْحَازَ أَي يَنْفَرِدَ وَيُقَال هُوَ متحيز لفُلَان منضم إِلَيْهِ مُوَافق لَهُ فِي

---

(١٢) حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي (١٢٧).

(١٣) مع تحفُّظنا على قول الجابري: «استبداد السلف بالمعرفة»، فهي دعوى فيها انتقاد بإطلاق، فما هو المقصود بالسلف عند الجابري؟ إن كان المقصود هم الصحابة فتلك دعوة باطلة علميًا وعمليًا وتاريخيًا، وإن كان المقصود غيرهم فالإطلاق فيها مشكل، كما أنها من جهةٍ أخرى إلباسُ السلف ثوب الاستبداد، مع أنه ثوبٌ مصنوع بأداة السلطة غالبًا.

(١٤) بنية العقل العربي ـ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الدكتور محمد عابد الجابري (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان)، (ط٩، س٢٠٠٩م) (ص١٣٥).

الرَّأْي. والتَّحيُّز: التَّلَوِّي والتَّقَلُّب، ويُقال: تَحَيَّزَتِ الحَيَّةُ: تَلَوَّتْ[١٥].

التحيز اصطلاحًا: ومما عرَفه الدكتور المسيري - رحمه الله تعالى - (التحيز يعني: الانضمام والموافقة في الرأي وتبنّي رؤية ما، مما يعني رفض الآراء الأخرى)[١٦].

د - الاستبداد لغةً واصطلاحًا:

الاستبداد لغةً: من [اسْتَبَدَّ] برأيه؛ أي: انفرد به. يقال: من استبدَّ برأيه ضلَّ. وأصل استبدَّ: اسْتَبْدَدَ يَسْتَبْدِدُ فهو مستبِدٌّ، واستبدَّ الشَّخصُ بالأمر: تعسَّف، انفرد به مِن غير مُشارِكٍ له فيه. «استبدَّ الحاكمُ بقراراته - سلطة مستبِدَّة - مَن استبدَّ بالرأي هلك». واستبدَّ الأمرُ بالشَّخص: غلبه فلم يَقدرْ على ضَبْطِه. «استبدَّتْ به أهواؤُه وشهواتُه - استبدَّ به الحزنُ/ الوجدُ/ الشوقُ». ومنه حُكْمٌ استبداديٌّ: يقوم على التسلُّط والتعسُّف المطلق والتَّفرُّد بالحكم[١٧].

وبهذا فإن المعاني اللغوية مجتمعة في: «التفرد بالرأي، والتعسُّف، وعدم المشاركة بالرأي، والهلاك، وعدم الضبط، والتسلط». ولا شكَّ أنها كلها معانٍ سلبيَّة تدلُّ على عمق الضرر الذي يحمله معنى الاستبداد.

وجاء الاستبداد في لغة العرب بمعنى المدح، في المقولة المشهورة:

---

(١٥) يُنظر: تاج العروس (١٥/ ١٢٩)، القاموس المحيط (ص٥٠٩)، المعجم الوسيط (١/ ٢١١).

(١٦) إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المقدمة: «فقه التحيز»، د. عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (٩)، الولايات المتحدة الأمريكية، فيرجينيا، هيرندن، ط٣، ١٤١٨هـ.

(١٧) يُنظر: المخصص، المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى ٤٥٨هـ) المحقق: خليل إبراهم جفال، (دار إحياء التراث العربي - بيروت)، (الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م) (٣/ ٤٣١). ومختار الصحاح، تأليف: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، (مكتبة لبنان ناشرون - بيروت)، (د.ط، س ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م) (ص٣٠). وشمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، المؤلف: نشوان بن سعيد الحميرى اليمني (المتوفى ٥٧٣هـ) المحقق: د. حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإرياني - د. يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية)، (الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م) (١/ ٤٠٩ - ٤١٠). ولسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (دار صادر - بيروت)، (ط١، د.س) (١/ ٢٢٧). ومعجم اللغة العربية المعاصرة، المؤلف: د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، (الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م) (١/ ١٦٩).

إنَّما العَاجِزُ مَنْ لا يَسْتَبِدْ[18]. ويبقى هذا المعنى ليس هو الأصل من معنى الاستبداد، وآحاد المعاني، ومع هذا فقد جاءت المقولة في سياقٍ آخر، كما تُحدِّدها الواقعة التي قيلت فيها.

أما المعني الاصطلاحي للاستبداد، فإنه لا يخرج عن المعنى اللغويِّ كما جاء في معجم لغة الفقهاء: «الاستبداد: الانفراد بالرأي من غير مشورة»[19].

وإن كان هذا التعريف أو ذاك، يبقى مفهوم الاستبداد له أبعاده الواقعيَّة الحضوريَّة عند النطق به؛ لأن بعضَ المفاهيم يكون حضورها الواقعيُّ كافيًا عن بيانها على الورق فلسفيًّا ومنطقيًّا.

فهذه الأمَّة التي عانت من الاستبداد ـ وما تزال ـ ليست بحاجةٍ إلى من يعرِّف لها الاستبداد؛ لأنها تملك قاموسًا داخليًّا يُشعرها بحقيقة الاستبداد، حتى وإن عجزت عن تسطيره في لغةٍ علميَّة محكمة[20] وفضاءاتٍ معرفيَّة مسطَّرة.

إلا أنَّ هناك من الأعلام مَنْ سعى إلى إيجاد مفهومٍ للاستبداد للوقوف على معالمه الأساسيَّة، منها:

معنى الاستبداد عند الكواكبي: «الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلًا أو حكمًا، التي تتصرف في شؤون الرعيَّة كما تشاء بلا خشية أو حساب أو عقاب محققين»[21].

وهذا التعريف يحصر الاستبداد في الحكومة، عِلمًا أن البحث يرصد الاستبداد باعتباره صفةً للحكومة المستبدَّة، وباعتباره صفةً عامَّة بكل ما يحتويه معنى الاستبداد، مع أن المعنى الأول هو الغالب ومنه تتفرَّع صورُ الاستبداد؛ لأنه الأصلُ الذي تنحدر منه السلوكيات الاستبداديَّة.

---

(١٨) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم (١/ ٤١٠).

(١٩) معجم لغة الفقهاء، تأليف: محمد رواس قلعجي ـ حامد صادق قنيبي، (دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع)، (ط٢، س ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م) (ص٥٧).

(٢٠) حجاب الرؤية (ص١٢٥).

(٢١) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تأليف: عبد الرحمٰن الكواكبي (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ـ مصر)، (د. ط، س٢٠١٢) (ص١٥).

ثانيًا: هل خضع الخطاب الفقهي للاستبداد؟

قد تكون الإجابة عن هذا السؤال مثيرةً لتساؤلاتٍ أخرى، سواء كانت الإجابة بالنفي أو الإثبات. وحتى لا نكون متعجلين، ونضع النتائج قبل المقدمات، لا بدَّ أن نقفَ مع بعض الحوادث والمحطات، التي قد تُثير فينا دافعَ التفتيش عن الإجابة بعمقٍ أكثر عن هذا السؤال، فهو مدخل لما يأتي من مضامينَ وفصولٍ، نصعد بها ومعها؛ لنقارب ونسدِّد في الإجابة عن سؤال الاستبداد.

وقد يجادلنا المحبُّ قبل ذلك ويقول: لماذا هذه القراءة أصلًا؟ وهناك من يتصيَّد ويسعى إلى ضرب الخطاب الفقهي وتجاوزه؟!

وهذا وارد ومهمٌّ، إلا أننا لا يمكن أن نقف في هذا الواقع الذي يجتاحنا، إذا لم نسعَ ونعمل على رصد مكامن الخلل، ونعيد القراءة في الخطاب الفقهي وما وصل إليه، والإنصاف لا يمنعنا من البوح عن التعثرات والهفوات التي تطرأ عادةً على الفكر البشريِّ عمومًا، ولا يسلم منها أحدٌ.

وليُعلَمَ أن النقدَ لا يعني هضمَ الحقوق والإنجازات، فهي كثيرةٌ، ولا تُحجبُ الشمسُ بغربال؛ لكن المراجعاتِ مطلبُ الشرعِ، وقانونُ الحياة، وما صَلُح لزمنٍ لا يَصلُح لزمنٍ آخر.

ولأن الخطاب الفقهي أحد المرتكزات الأساسيَّة في مشاريع النهضة والتقدُّم، فإن «الظروف الجديدة جعلت الخطاب الفقهي خطابًا يحتاج إلى تجديد وإلى إدراكٍ لمراميه وأهدافه ومؤثراته وما يعتريه من قوة وضعف، وصحَّة وسقم، فهو تمامًا كالكائنات الحيَّة تعتريه عواملُ تشبه إلى حدٍّ كبير

في تأثيرها العوامل التي تعتري الكائنات الحيَّة الأخرى»[1].

كما أن الخطاب الفقهي المعاصر لم يكن مستقلًّا أو منفصلًا عن القديم؛ بل إنما يستدعي ما مضى كما هو، أو يخرِّج على ما ناسب واقعه، وما فتاوى الربيع العربي عنا ببعيد، وبالتالي نحن ملزمون بإعادة قراءة الخطاب الفقهي المؤسس، وملاحظة ما تأثَّر به، وما أثَّر به، وملاحظة ظروف تكوينه وصياغته.

فالدراسة تسعى إلى بيان الصور التي خضعت للاستبداد ومناقشتها، وكيف تأسَّست في المنظومة الفكرية، ولا يعني هذا الفقه بشكل عام؛ لأن ادعاءَ خضوع الفقه بمجمله وأصوله للاستبداد مكابرةٌ وجنايةٌ عظمى، وكذلك إنكار أصل تأثير الاستبداد مكابرة أكبر.

فهي دراسة توزان بين أصالة الفقه بعمومه، من حيث أصوله ومنهجه وأهميته، وبين مناطق التأثير والتأثُّر بالاستبداد؛ للتأكيد على خطورته وتجنُّب مخاطر استدعائه والاستنجاد به.

وقبل الدخول إلى الكتاب، أسير مع القارئ الكريم إلى ممهداتٍ عامَّة تؤكِّد أن هناك مؤثراتٍ على الخطاب الفقهي في بعض مناطقه من الاستبداد، وهي ممّا أثرت فيه وأفرزت منتجاتٍ غير صحيَّة، فتسمَّمت منها مجتمعات، وهي تقدِّم صكوكًا مشروعة للاستبداد بثوب الشرع، ومن الحقِّ أن نشير إلى الجواب ونحن نقتنص تلك التأثيرات بما رصده العلماء من ضغط الدنيا وظلم السلطان وبطشه، وفي ذلك صور منها:

١ ـ فاتحة كتاب (الغياثي) تكشف عن مناطق التأثير:

يقول الإمام الجويني (٤٧٨هـ) في فاتحة كتابه «الغياثي» ما نصه: «عمَّ من الولاة جَوْرها واشتطاطُها، وزال تصوُّن العلماء واحتياطُها؛ وظهر ارتباكها في جراثيم الحُطام واختباطُها، وانسلَّ عن لجام التقوى رؤوس الملَّة وأوساطُها، وكثر انتماء القراء إلى الظلمة واختلاطُها...»[2].

---

(١) حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي (ص١٠).

(٢) الغياثي، تأليف: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب (المكتبة الشاملة (ص٧).

في مؤلَّف خصَّه الإمام الجويني بالسياسة الشرعيَّة ومآلات السلطة والسلاطين، وافتراض خلوِّ الزمان عن ذلك، يشير الإمام بكلماتٍ متتابعة ـ متضمنة سبب تأليفه للكتاب ـ إلى حال العلماء مع جور الولاة وبطشها، وضعف العلماء وتقرب القراء من السلاطين والظلمة.

فهي مفرداتٌ من عالمٍ كبير تؤكِّد حضور الاستبداد، وتؤكِّد انتماء جهةٍ تمثِّل الشرع إلى جانبه.

وتأكيدًا لذلك يقول الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) ما نصه: «وأمَّا الآن فقد قيَّدت الأطماع ألسنَ العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالُهم أحوالَهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حقَّ العلم لأفلحوا، ففساد الرعايا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حبِّ المال والجاه، ومن استولى عليه حبُّ الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل، فكيف على الملوك والأكابر، والله المستعان على كل حال»[٣].

وهي كلماتٌ صرحت وأشارت وأومأت ودلَّت على الاستبداد وتأثيره في العلم والعلماء.

٢ ـ إشكالية انعقاد الإجماع ومحتملات الاختراق:

يقول الرازي (٦٠٦هـ) في مسألة إمكان انعقاد الإجماع ما نصه: «فبتقدير العلم بكل واحدٍ من علماء العالم، لا يمكننا معرفة اتفاقهم؛ لأنه لا يمكن ذلك إلا بالرجوع إلى كل واحدٍ منهم، وذلك لا يفيد حصول الاتفاق؛ لاحتمال أن بعضهم أفتى بذلك على خلاف اعتقاده تقية أو خوفًا أو لأسبابٍ أخرى مخفيَّة عنَّا»[٤].

وهنا إشارة مهمَّة تفيد بأنه قد يُفتي العالم بخلاف اعتقاده تقيةً أو خوفًا، وأن الفقهاء لم يسلموا من ذلك، ولم يأتِ هذا النصُّ من فراغ بل من واقع، وخاصةً وهو يتكلَّم عن مسألةٍ أصوليَّة ودليلٍ مهمٍّ وهو الإجماع، ويقرِّر

---

(٣) إحياء علوم الدين، المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى ٥٠٥هـ)، (الناشر: دار المعرفة ـ بيروت) (٢/ ٣٥٧).

(٤) المحصول في علم الأصول، تأليف: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض)، (ط١، س ١٤٠٠هـ) (٤/ ٢٣).

مسائله، ولم يمنعه من الإشارة إلى هذه المسائل التي تُعَدُّ من المعوقات الأساسيَّة في الخطاب الفقهي، ولا سيما في جانب التأصيل لأصل الإجماع، وهو من الأسباب الخفيَّة التي تقف وراء اختيار الفقيه ومسلكه.

ويتبيَّن من خلال ما يشير إليه الرازي أن هناك مَن يُفتي تقيةً أو خوفًا، وهذا ـ من جانبٍ آخر ـ تصريحٌ بضغط الاستبداد، وبوقوع فتاوى وأقوالٍ غير متفقة والحكم الشرعي.

٣ ـ منع السلاطين من التحديث بأحاديث تمسُّ سلطتَهم:

في ذلك ما روي «أن أبا جعفر نهى مالكًا عن الحديث: «**ليس على مستكره طلاق**»، ثم دسَّ إليه من يسأله، فحدَّثه به على رؤوس الناس، فضربه بالسياط... فلمَّا ولي جعفر بن سليمان المدينة، سعوا به إليه، وكثروا عليه عنده، وقالوا: لا يرى أيمان بيعتكم هذه بشيء. فغضب أبو جعفر، فدعا بمالك، فاحتجَّ عليه بما رُفِعَ إليه عنه، فأمر بتجريده، وضربه بالسياط، وجُبذت يده حتى انخلعت من كتفه»(٥).

وهو بيان أن حالةً غير طبيعية تسعى إلى تحريك الخطاب الشرعي نحو مقاصدها، حتى لو كان الأمر متعلِّقًا بالتحديث بحديث رسول الله ﷺ.

وجاء في تاريخ الطبري (٣١٠هـ): «حدثني سعيد بن عبد الحميد بن جعفر بن عبد الله بن الحكم بن سنان الحكمي أخو الأنصار، قال: أخبرني غير واحدٍ أن مالك بن أنس استُفتي في الخروج مع محمد، وقيل له: إن في أعناقنا بيعةً لأبي جعفر، فقال: إنما بايعتم مكرهين، وليس على مكرهٍ يمين، فأسرع الناس إلى محمد، ولزم مالك بيتَه»(٦).

٤ ـ محاكمة المهدي لشريح:

قال الحافظ ابن عدي: «حدثنا أبو العلاء محمد بن أحمد بمصر،

---

(٥) سير أعلام النبلاء، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط (مؤسسة الرسالة)، (د.ط، د.س) (٨/ ٨٠).

(٦) تاريخ الأمم والرسل والملوك، تأليف: محمد بن جرير الطبري أبي جعفر (دار الكتب العلمية ـ بيروت)، (ط١، س، ١٤٠٧هـ) (٧/ ٥٦٠)، وسير أعلام النبلاء (٨/ ٨٠).

حدثنا محمد بن الصباح الدولابي، حدثنا نصر بن المجدر، قال: كنتُ شاهدًا حين أُدخل شريك، ومعه أبو أمية، وكان أبو أمية رفع إلى المهدي: أن شريكًا حدَّثه عن الأعمش، عن سالم بن أبي الجعد، عن ثوبان أن النبيَّ ﷺ قال: «**استقيموا لقريش ما استقاموا لكم، فإذا زاغوا عن الحق، فضعوا سيوفكم على عواتقكم، ثم أبيدوا خضراءهم**»[7].

قال المهدي: أنت حدثت بهذا؟

قال: لا.

فقال أبو أمية: عليَّ المشي إلى بيت الله، وكل مالي صدقة، إن لم يكن حدثني.

فقال شريك: وعليَّ مثل الذي عليه إن كنت حدثته.

فكأن المهدي رضي»[8].

ولا علاقة لنا رضي المهدي أم لا، إلّا أنَّ تساؤل المهدي يقتحم حمى التحديث ونقل الحديث؛ من أجل توظيف خطابٍ يتسق مع الوضع القائم

(٧) مسند أحمد (٣٧/ ٧١) رقم (٢٢٣٨٨). إسناده ضعيف، سالم ـ وهو ابن أبي الجعد ـ لم يسمع من ثوبان، فيما قاله غير واحد من أهل العلم. وأخرجه الخلال في «السُّنَّة» (٨١) من طريق حمدان بن علي، عن أحمد بن حنبل، بهذا الإسناد.

وأخرجه الخلال (٨٠)، وابن الأعرابي في «المعجم» (١٣٠١)، وابن حبان في «روضة العقلاء» (١٥٩)، والطبراني في «الصغير» (٢٠١)، وابن عدي في «الكامل» (٢/ ٥١٧ و٤/ ١٣٣٧)، وأبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (١/ ١٢٤)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٣/ ٣٦٦ ـ ٣٦٧) و(١٢/ ١٤٦ ـ ١٤٧) من طرقٍ عن الأعمش، به. وزادوا فيه، إلا ابن عدي في روايته الأولى والخطيب في الثانية: فإن لم يستقيموا لكم، فضعوا سيوفكم على عواتقكم فأبيدوا خضراءهم، فإن لم تفعلوا، فكونوا زراعين أشقياء، تأكلون من كدِّ أيديكم. وأسند الخلال عقبه عن الإمام أحمد، قال: الأحاديث خلاف هذا.

وأخرجه ابن الأعرابي (١٣٠١)، والخطيب (١٢/ ١٤٦ ـ ١٤٧) من طريق منصور بن المعتمر، وابن عدي (٢/ ٥١٧) من طريق أبي الجحاف داود بن أبي عوف، والطبراني في «الأوسط» (٧٨١١) من طريق ابن سالم بن أبي الجعد، ثلاثتهم عن سالم بن أبي الجعد، به. وفيه عند ابن الأعرابي والطبراني الزيادة المذكورة.

وروى الخلال (٨٢) عن محمد بن علي بن شعيب عن مُهنَّا، قال: سألت أحمد عن حديث الأعمش عن سالم عن ثوبان: «أطيعوا قريشًا ما استقاموا لكم» فقال: ليس بصحيح. سالم لم يلقَ ثوبان.

وفي الباب عن النعمان بن بشير عند الطبراني كما في «مجمع الزوائد» (٥/ ٢٢٨)، وقال الهيثمي: وفيه من لم أعرفه. قلنا: ومسند النعمان غير موجود في المطبوع من «المعجم الكبير».

(٨) سير أعلام النبلاء (٨/ ٢١٥).

آنذاك. ولم يقف الأمر عند هذا فحسب؛ بل انتقل إلى توظيف الحديث النبويِّ في إقامة المشروعية والقداسة للسلاطين، والصور القادمة تبيِّن أكثر.

٥ ـ توظيف الحديث النبوي لمناقب السلاطين:

جاء في «تاريخ بغداد»: عن الضحاك بن مزاحم، عن عبد الله بن عباس، عن النبي ﷺ قال: **«منَّا السفاح والمنصور والمهدي»**.

وعن ابن عباس، قال: «حدثتني أمُّ الفضل بنت الحارث الهلالية، قالت: مررت بالنبي ﷺ وهو في الحجر، فقال: **«يا أم الفضل، إنك حامل بغلام»**. قلت: يا رسول الله، وكيف وقد تحالف الفريقان أن لا يأتوا النساء، قال: **«هو ما أقول لك، فإذا وضعتيه فائتيني به»**.

قالت: فلمَّا وضعته أتيت به رسولَ الله ﷺ؛ فأذَّن في أذنه اليمنى، وأقام في أذنه اليسرى، وقال: **«اذهبي بأبي الخلفاء»**.

قالت: فأتيت العباس فأعلمته، وكان رجلًا جميلًا لباسًا، فأتى النبي ﷺ، فلمَّا رآه رسول الله ﷺ قام إليه فقبَّل بين عينيه ثم أقعده عن يمينه، ثم قال: **«هذا عمي، فمن شاء فليباه بعمِّه»**، قلت: يا رسول الله، بعض هذا القول. فقال: **«يا عباس، لمَ لا أقول هذا القول؟ وأنت عمي وصنو أبي وخير من أخلف بعدي من أهلي»**. فقلت: يا رسول الله، ما شيء أخبرتني به أم الفضل من مولودنا هذا؟ قال: **«نعم، يا عباس، إذا كانت سنة خمس وثلاثين ومائة فهي لك ولولدك، منهم السفاح، ومنهم المنصور، ومنهم المهدي»**» لفظ حديث الحسن[٩].

وقال عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم: «لما ولي يزيد قال: سيروا بسيرة عمر بن عبد العزيز، فأتى بأربعين شيخًا فشهدوا له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب»[١٠].

---

(٩) تاريخ بغداد، تأليف: أحمد بن علي أبي بكر الخطيب البغدادي، (دار الكتب العلمية ـ بيروت)، (د.ط، د.س) (١/ ٣٧٠ ـ ٣٧١).

(١٠) تاريخ الخلفاء، المؤلف: عبد الرحمٰن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١هـ) المحقق: حمدي الدمرداش (الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز)، (الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م) (ص١٨٤).

٦ ـ حادثة مهمَّة:

دار حديثٌ بين الرشيد ومجموعةٍ من العلماء ومنهم محمد بن الحسن، وفي النهاية قال الرشيد لمحمد بن الحسن: «ولكن عليك بالدعاء لمن ولَّاه الله أمرك، ومُر أصحابك بذلك، وقد أمرت لك بشيء تفرقه على أصحابك. فخرج له مال كثير ففرقه»(١١).

٧ ـ كشاف التراجم والسير:

ذكر الإمام الذهبي وهو يترجم لعَلم من الأعلام: «مات ابن السمسار في صفر سنة ثلاثٍ وثلاثين وأربع مائة، وقد كمل التسعين، وتفرد بالرواية عن ابن أبي العقب وطائفة، ولعل تشيُّعه كان تقيةً لا سجيَّة، فإنه من بيت الحديث، ولكن غلت الشام في زمانه بالرفض؛ بل ومصر والمغرب بالدولة العبيدية؛ بل والعراق وبعض العجم بالدولة البويهية، واشتدَّ البلاء دهرًا، وشمخَتِ الغلاةُ بأنفها، وتواخى الرَّفض والاعتزالُ حينئذ، والناسُ على دين الملك، نسأل الله السلامة في الدين»(١٢).

«ولعل عبارة الذهبي المختصرة «الناس على دين الملك» تختصر كامل المشكلة الاستبدادية، حيث يصبح الناس في تدينهم وفكرهم واختيارهم مكرهين مجبرين خاضعين لإرادة الملك المستبد»(١٣).

والذهبي يتكلَّم عن عَلم مهم، ويبيِّن أن سلوكه المذهبي تغيَّر لاعتبارات السياسة والسلطة القائمة آنذاك.

ويقول ابن المبارك:

وما أفسد الدينَ إلا ملوكٌ ... وَأَحْبَارُ سُوءٍ وَرُهْبَانُهَا(١٤)

ويقول السبكي: «ولولا اجتماع فقهاء السوء على المعتصم لنجَّاه الله ممَّا فرط منه، ولو أن الذين عنده من الفقهاء على حقٍّ لأروه الحقَّ أَبْلَجَ

(١١) تاريخ بغداد (٢/ ٥٦١).

(١٢) سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٠٧).

(١٣) حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي (ص١٣٦).

(١٤) البداية والنهاية، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، (المتوفى ٧٧٤هـ)، (الناشر: دار الفكر)، (عام النشر: ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م) (١٠/ ١٤١).

وَاضحًا ولأبعدوه عن ضرب مثل الإمام أحمد، ولكن ما الحِيلَة والزمان بُنِيَ على هذا، وبهذا تظهر حِكمة الله في خلقه»[15].

وآخر النصِّ نفيسٌ، وهو يخبر عن انطباع الزمان بهذا النمط، وذاك زمن السبكي، فكيف بزمن اليوم؟ ولا حول ولا قوة إلا بالله العليِّ العظيم.

٨ ـ تلبيس إبليس:

كان سفيان الثوري رضي الله عنه يقول: «ما أخاف من إهانتهم لي، إنما أخاف من إكرامهم فيميل قلبي إليهم. وقد كان علماء السلف يبعدون عن الأمراء؛ لِما يظهر من جورهم، فتطلبهم الأمراء لحاجتهم إليهم في الفتاوى والولايات، فنشأ أقوام قويت رغبتُهم في الدنيا فتعلموا العلوم التي تصلح للأمراء وحملوها إليهم لينالوا من دنياهم، ويدلك على أنهم قصدوا بالعلوم الأمراءَ؛ لأن الأمراء كانوا قديمًا يميلون إلى سماع الحجج في الأصول، فأظهر الناس علم الكلام، ثم مال بعض الأمراء إلى المناظرة في الفقه، فمال الناس إلى الجدل، ثم بعض الأمراء إلى المواعظ، فمال خلقٌ كثير من المتعلِّمين إليها، ولمَّا كان جمهور العوام يميلون إلى القصص كثر القصَّاص وقلَّ الفقهاء»[16].

وخطورة الأمر أن فيه إشارةً إلى أن تأسيس العلوم واتجاهاتها تميل مع ميل السلطان ورغبته.

وقال الحسن البصري: «إنما الفقيه من يخشى اللهَ عز وجل». قال ابن عقيل: «رأيت فقيهًا خراسانيًّا عليه حرير وخواتم ذهب، فقلت له: ما هذا؟ فقال: خلع السلطان وكمد الأعداء، فقلت له: بل هو شماتة الأعداء بك إن كنت مسلمًا؛ لأن إبليس عدوُّك، وإذا بلغ منك مبلغك ألبسك ما يُسخط الشرع، فقد أشمتَّه بنفسك، وهل خلع السلطان سائغة لنهي الرحمٰن يا مسكين، خلع عليك السلطان فانخلعتَ به من الإيمان، وقد كان ينبغي أن يخلع بك السلطان لباس الفسق ويُلبسك لباسَ التقوى، رماكم الله بخزيه

---

(١٥) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢/ ٥٩).

(١٦) تلبيس إبليس، المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى ٥٩٧هـ)، (دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان)، (الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م) (ص١٠٩ ـ ١١٠ ـ ١١١).

حيث هوَّنتم أمره هكذا، ليتك قلت: هذه رعونات الطبع، الآن تمت محنتك؛ لأن عدوانك دليلٌ على فساد باطنك»[١٧].

«ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيرًا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاءً في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين»[١٨].

وفي مثل هؤلاء يقول القرافي: «إذا كان في المسألة قولان أحدهما فيه تشديدٌ والآخر فيه تخفيف، يُفتي العامَّةَ بالتشديد، والخواصَّ من ولاة الأمور بالتخفيف، وذلك قريبٌ من الفسوق والخيانة في الدين والتلاعب بالمسلمين، ودليل فراغ القلب من تعظيم الله تعالى وإجلاله وتقواه»[١٩].

٩ ـ ابن حزم في (طوق حمامته):

يقول: «فأنت تعلم أن ذهني متقلِّب، وبالي مهصر بما نحن فيه من نبو الديار، والجلاء عن الأوطان، وتغيُّر الزمان، ونكبات السلطان»[٢٠].

وهنا يخبر ابن حزم عن «تقلُّب ذهنه» ويربط ذلك بآفةٍ جاءت آخر النصِّ «نكبات السلطان»، وابن حزم عالم من العلماء وفقيه من الفقهاء يصرِّح بتقلُّب ذهنه وتغيُّره من مؤثراتٍ عديدة، وما يهمنا منها «السلطان».

١٠ ـ مداخل السياسة بداية المشكلة:

«كان الصدر الأول يدبرون أفعالهم على محض الشريعة، ثم جاء من

---

(١٧) تلبيس إبليس (ص١٠٩ ـ ١١٠ ـ ١١١).

(١٨) مقدمة ابن خلدون، تأليف: عبد الرحمٰن بن محمد بن خلدون الحضرمي (الوفاة: ٨٠٨)، (دار القلم ـ بيروت)، (ط٥، س ١٩٨٤م) (ص٧٩).

(١٩) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٦/ ٩٢).

(٢٠) طوق الحمامة في الألْفة والألّاف، المؤلف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، (المتوفى ٤٥٦هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، (دار النشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان)، (الطبعة الثانية ـ ١٩٨٧م) (ص٣٠٩).

بعدهم فأدخلوا فيها بالاستدلال والتمحُّل جملةً من السياسة، ثم فعلوا أمورًا سياسيَّة وهوَّنوها على الناس بالاعتذار، ثم اتسع نطاق السياسة وأدار الملوك أحوالهم على عقولهم... وكثرت الحوادث السياسيَّة والأمور العقليَّة المخالفة للشريعة، واستغناء الحكَّام بعقولهم، مما يقتضي طيَّ بساط العلم ويُفضي إلى عدم الاحتياج إليه، فإن النفوس حكويَّة من شأنها المحاكاة في الشرِّ، ومهما صدر شيءٌ وزال بقي منه أثرٌ في النفوس، وزواله الظاهر لا يستلزم زوالَه من النفوس، وزوال الاستدلال به وروايته على سبيل الاستحلاء والاستحسان... فقد اتضح عندك خروج العلوم عن كونها مظنَّة الاستحقاق ومطيَّة الاسترزاق، وكيف لا وقد صارت الوظائف الدينية تُباع كما يباع الفرس والحمار، وهو الذي يسمونه نزولًا وإعراضًا، ويُوصى بها كما يوصى بالفرس والدار، وهو الذي يسمونه نزولًا أيضًا، وتُورَّث كما تورث الأموال يأخذها الصغار والأطفال.

وأنت إذا رجعت علمت أن كثرة الحوادث الخارجة عن الشريعة تحدث في النفوس محاكاة وأثرًا واستدلالًا، وأن الناس على دين مليكهم، وهم بزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وأن الملوك أسواق يحمل إليها ما ينفق فيها، وأن الصنائع تدور مع النفاق وجودًا وعدمًا، وأن وثوق المحترف من الباعة والحاكة والخاطة بإفضاء حِرفهم إلى ثمرتها أكثر من وثوق العلماء بإفضاء علمهم إلى ثمرته الدنيويَّة، وأن إهمال الصنعة والاستغناء عنها بغيرها يوجب اضمحلالها وزوالها»(٢١).

«وكان العلماء يسترزقون بعلومهم ومعارفهم، ويتخذونها ذرائعَ ووسائلَ إلى مقاصدهم فوق استرزاق الحاكة والخاطة أضعافًا مضاعفة؛ فلذلك اتسع نطاق العلم، ودوِّنت الدواوين، وصُنِّفت الكتب وهُذِّبت ورتِّبت وبُسِطت واختصرت، واستبحر العلم استبحارًا وذخرت أمواجه وأخذ إلى أبعد مسافة من أقطار الأرض شرقًا وغربًا، حتى إن علوم الشريعة كلها من التفسير والنحو والأصول والمعاني والحديث أكثر أصحابها العجم على بُعْد قطرهم، مع أن صاحب الشريعة عربيٌّ وكتابه عربيٌّ والمتلقون عنه وهم الصحابة عرب.

---

(٢١) الفلاكة والمفلوكون، المؤلف: أحمد بن علي بن عبد الله، شهاب الدين الدَّلْجي المصري (المتوفى ٨٣٨هـ)، (الناشر: مطبعة الشعب، مصر عام النشر: ١٣٢٢هـ) (٤٩ ـ ٥٠).

ولذلك سبب أذكره استطرادًا، وهو أن الشريعة لمَّا استلزمت العلم على ما مرَّ، وكان العلماء هم الملوك والأعيان، وكان نفاق العلماء والاحتياج إليهم فوق نفاق الخياط والحداد والحائك والاحتياج إليهم... صار العلم حِرفةً على ما تقدَّم»[٢٢].

١١ ـ انتشار المذاهب الفقهية:

يقول ابن حزم: «مذهبان انتشرا في بدءِ أمرهما بالرياسة والسلطان: مذهبُ أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)، فإنه لمّا ولي قَضاء القُضاة أبو يوسف (١٨٢هـ) كانت القضاةُ من قِبَله، فكان لا يولِّي قضاءَ البلاد من أقصى المشرق إلى أقصى أعمالِ أفريقية إلا أصحابه والمنتمين إلى مذهبه؛ ومذهبُ مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) عندنا، فإن يحيى بن يحيى (ت٢٣٤هـ) كان مكينًا عند السلطان مقبولَ القولِ في القضاة، فكان لا يلي قاضٍ في أقطارنا إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه، ومن كان على مذهبه، والناسُ سراعٌ إلى الدنيا والرياسة»[٢٣].

ويقول ابن بدران: «ومن هنا يُعلم أن انحصار المذاهب الفقهية في الأربعة لم يكن إلا لأمورٍ سياسية»[٢٤].

١٢ ـ ظهور ظاهرة الوضع:

«وأدى النزاع السياسيُّ الفِرقي إلى نشوء ظاهرة كان لها أثر عميق في الفقه الإسلامي، وهي ظاهرة «وضع» أو تلفيق الأحاديث النبوية، فقد اعترف بعض الرواة الذين قاموا هم أنفسهم بوضع الأحاديث، أنهم لفقوا تلك الأحاديث ليعطوا شرعيةً لآرائهم أو دعمًا لزعمائهم السياسيين، وهو عامل يجب أخذُه بنظر الاعتبار في البحث في مسائل السياسة، بناءً على نصوصٍ شرعيَّة يدعيها البعض»[٢٥].

---

(٢٢) الفلاكة والمفلوكون (ص٤٧).

(٢٣) روى ذلك عنه الحميدي (٤٨٨هـ) في ترجمة يحيى بن يحيى في جذوة المقتبس (ص٥٦٧).

(٢٤) العقود الياقوتية في جيد الأسئلة الكويتية (ص٩٨).

(٢٥) الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، د. جاسر عودة (الشبكة العربية للأبحاث والنشر ـ بيروت)، (ط١، س٢٠١٥م) (ص١٠٢).

وكان الملوك يوجِّهون الخطاب بالاتجاه الذي يخدم السلطة ويطيل أَمَدَ الاستبداد.

وممّا أخرجه ابن عساكر «أن عبد الملك بن مروان أشرف على أصحابه وهم يذكرون سيرة عمر فغاظه ذلك، فقال: إيهًا عن ذكر عمر؛ فإنه إزراءٌ على الولاة، مفسدةٌ للرعيَّة»(٢٦).

وهذا يمثِّل كيف يسعى الاستبداد إلى أن يكون الخطابُ تحت مظلَّتِهِ وبعيدًا عن سقف عدله، وهو مما يحدِّد كيف ينكر السلاطين والملوك الكلامَ عن العدل وقيامه.

وهنا يُثار سؤال وهو: «علاقة الفقيه مع التعاطي في الواقع السياسي: هل هي علاقة بيان، أم علاقة تأثير؟»(٢٧) بمعنى هل الفقيه يكشف الحكم الشرعيَّ ويبيِّنه، أم أنه يسعى إلى التأثير في الواقع وتغييره؟ والفقه في ظلِّ الاستبداد سعى غالبًا إلى بيان الحكم الشرعيِّ مع محاولاتٍ لتغييره.

فهذه إشارات مهمَّة في هذا الباب، وما يأتي كثير، تقودنا إلى التفتيش في هذه الظاهرة وتحليلها وبيان خطورتها على الخطاب الفقهي.

«ويحقُّ لنا أن نتساءل الآن كم من العلم دُفِنَ وتوارى بسبب هذا الاستبداد والخوف من السلطة؟ وهل كل ما دُوِّن في ظلِّ هذه الظروف الاستبدادية يمثِّل ما يقول به الفقهاء والعلماء أو فيه ما فيه؟

وإذا كان أحمد إمام أهل السُّنة في عصره خافَ واضطرب أمام السياط لولا أن ثبَّته الله، فكيف بمن هم دونه؟ ولو لم يمتحنوا ويخضعوا لهذه القوة الغالبة، أي حال كان حال نظرهم الفقهي والفكري في أجواء الرعب والخوف؟

وليست هذه الأجواء الاستبدادية خاصَّةً بعصرٍ معيَّن؛ بل ظلَّت مخيمةً على معظم العصور الإسلامية، حتى ذكر الذهبي قولًا بيَّن فيه سببَ سكوت العلماء عن الجرح والتعديل للخلفاء والأمراء، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «وفي الخلفاء وآبائهم وأهلهم قومٌ أعرض أهل الجرح والتعديل عن كشف حالهم؛ خوفًا من السيف والضرب، وما زال هذا في كلِّ دولةٍ قائمةٍ يصف المؤرخُ

---

(٢٦) تاريخ دمشق، المؤلف: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى ٥٧١هـ) المحقق: عمرو بن غرامة العمروي (الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م) (٣٧/ ١٥١).

(٢٧) فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي، ماهر القريشي (ص٧).

محاسنَها، ويغضي عن مساوئها، هذا إذا كان المحدث ذا دينٍ وخيرٍ، فإن كان مداحًا مداهنًا لم يلتفت إلى الورع؛ بل ربما أخرج مساوئ الكبير وهناته في هيئة المدح والمكارم والعظمة، فلا قوة إلا بالله»»[28][29].

والسكوت من جهة، والمدح الخداع المداهن من جهةٍ أخرى كم أخفيا من الحقائق، «وما زال هذا في كلِّ دولةٍ قائمةٍ»[30].

ومن هنا، فإن «الأجواء السياسية التي يعيشها الفقيه بحكم قربها من الحرية والعدل أو بُعْدها عنه، تشكِّل هاجسًا يشغل عقل الفقيه ويؤثر فيه، فكلما شاعت قيمُ الاستبداد وممارساته القمعية وتفاقمت السلطة خلقت جوًّا لا يتسم بالنقاء والصحَّة يجعل الفقيه غير قادرٍ على إعمال العقل بعيدًا عن حسابات السلطة ومآلاتها، خاصةً إذا كان ما يعالجه من قضايا تتعلَّق بالمجتمع أو يمسُّ السلطة!»[31].

كما جاء في محنة الإمام أحمد: «فالذين لاذوا بالتَّقِيَّة، أقبلت المحنة تساق بقوة السلطان ونفوذه، فلاذَ الممتحنون بالتقيَّة، فأجابوا في المحنة على حدِّ قول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

فأجاب مكرهًا تقيَّة جمعٌ من العلماء، سَمَّاهم ابنُ الجوزي في «المناقب» وساق عن بِشْر الحافي قوله فيهم: «وَدِدتُ أن رؤوسهم خُضبت بدمائهم وأنهم لم يجيبوا»[32].

ويبقى فريقٌ تماشى مع لغة السلطان وفريقٌ عارض ذلك، يقول الشيخ محمد الغزالي: «يموت أبو حنيفة في سجنه مقهورًا، ويُجلد مالك حتى تنخلع عظامه، أما الشافعي فجيء به مقيدًا من مكة إلى بغداد مع بضعة عشر متهمًا آخر، قُتلوا كلهم لأنهم خارجون على الخلافة، فلما قدم الشافعي ليلقى المصير نفسَه قال: السلام عليك يا أمير المؤمنين وبركاته، قال: أين رحمة الله؟ قال: عندك يا أمير المؤمنين، فعفا عنه، ولولا هذا العفو الطارئ

---

(٢٨) تاريخ الإسلام (٣/ ٦٤٢).

(٢٩) حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي (ص١٣٧ ـ ١٣٨).

(٣٠) تاريخ الإسلام (٣/ ٦٤٢).

(٣١) حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي (ص١٥٠).

(٣٢) المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب، المؤلف: بكر بن عبد الله أبو زيد (المتوفى ١٤٢٩هـ)، (الناشر: دار العاصمة ـ مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ) (١/ ٣٩٨).

لضاع الشافعيُّ وفقهه ومذهبه، ومَن يدرى؟ ربما كان في أصحابه القتلى من يضارعه علمًا، لولا أن عاجلته المنيَّة من سيفِ غاشمٍ عنيدٍ»(٣٣).

وعلى الرغم من ازدهار الحضارة الإسلامية في المجالات الأخرى كلها، فقد مرَّت الأمَّة الإسلامية في مجال السياسة بتاريخٍ طويلٍ من الاستبداد وفساد الحكم والظلم؛ تاريخ لم تقطعه إلا فترات محدودة من الحكم على منهاج النبوَّة، وومضات متقطِّعة ومتناثرة من العدالة والتجرُّد من الحكَّام والأمراء(٣٤).

ولا شكَّ أنَّ النقل التاريخيَّ الذي يحاول رصد الجوانب الإيجابية ويؤكِّد عليها = مهمٌّ؛ لكن في الوقت نفسه فإن المبالغة في هذه الجوانب وتغليبها في مناهجنا غطى على كثيرٍ من جوانب القهر والاستبداد، وتحرك العلماء في تلك الأجواء المظلمة، وما شكَّله الخطاب في تلك الأجواء ضاع في المدح المبالغ فيه في تاريخنا، مع أن الجوانب المظلمة في تاريخنا كبيرة، فأعطت هذه اللغةُ صورةً مغلوطة عن الواقع، مما يحتاج إلى إعادة النظر والتفحُّص والتحليل.

وقبل الانتقال إلى المبحث الآخر، يبقى تساؤلٌ مهمٌّ وهو: ما ورد من صورٍ وحوادثَ، هل تشكِّل الطابعَ العام حتى يتسنَّى الحكم على الخطاب بذلك؟

والجواب: ليست هي الطابع العام على طول الخط؛ بل هي مؤثرات هنا وهناك زادت في وقتٍ وانحسرت في آخر؛ لكنها أحدثت تأثيراتٍ كبيرةً، وهو ما نصبو إليه لمعالجته، ولا ندَّعي أن ذلك طابعٌ عامٌّ؛ بل هي مساحات ساهمت ـ وبشكلٍ وآخر ـ في تكوين رؤية مخالفة لمقصد الشريعة العام، فأثرت في بعض مناطق الشريعة، التي كان لها تأثير في واقعنا المعاصر.

فالقصد من هذا الكتاب هو الوقوفُ على مناطق التأثير ومعالجتها حسب ما يراه الكاتب من رؤًى شرعيَّةٍ مناسبة.

وقد يكون الخطاب الفقهيُّ ناسبَ عصرًا، ولا يُناسب عصرنا اليوم، مع ما هو موجود من استبدادٍ متشابكٍ ومعقَّد.

وقد تكون المعالجات أيضًا التي استُخدمت لمحاربة الاستبداد في وقتٍ لا تتناسب في وقتٍ آخر.

---

(٣٣) الإسلام والاستبداد السياسي، المؤلف: محمد الغزالي (الناشر: دار نهضة مصر، الطبعة الأولى) (ص١٨٣).

(٣٤) الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، د. جاسر عودة (الشبكة العربية للأبحاث والنشر ـ بيروت)، (ط١، س٢٠١٥م) (ص٢١).

ثالثًا: تأثير السلطة في الفقيه وتأثُّر الفقيه بالسلطة

(قَالَ أُبيُّ بنُ كَعْبٍ لِعُمَرَ بنِ الخَطَّابِ: مَا لَكَ لَا تَسْتَعْمِلُنِي؟ قَالَ: أَكْرَهُ أَنْ يُدَنَّسَ دِيْنُكَ)[1].

لم يكن الفقيه من جنس الملائكة؛ بل هو بشرٌ يتأثَّر بما يتأثَّر به بقيةُ البشر، ويعتريه ما يعتري البشر، تقرِّبه أمور وتُبعده أُخر، ويحبُّ هذا ويكره ذاك، ويفرح ويحزن وغيرها كثير؛ وهذا لا يقلِّل من منزلة الفقهاء؛ بل ينزلهم في إطار بشريتهم.

والذي يعنينا هنا ما تأثَّر به الفقيه وأثَّر في خطابه، فإن من الأمور التي يتأثَّر بها وتؤثر به = السلطة والسلطان والقرب منهما، ولا شكَّ أن كلًّا بحسبه، منهم من يقوى عليها، ومنهم من لا يقوى على ذلك؛ ولهذا منعها النبيُّ ﷺ عن أشخاصٍ وأباحها لآخرين، وهذا من حُسن تعامله ﷺ[2]، وإشارة منه إلى ما قد يسري من سِحْرِ السلطة إلى القلوب وإفسادها.

وهناك عامل نفسيٌّ كبير ينبئ عن عظيم ذلك الأثر الذي تصنعه السلطة بالنفوس؛ ولهذا رصد لنا الأئمة ذلك الأثر، والتاريخ الماضي والعملي والحاضر يشهدان على ذلك.

وقبله قد أخبر الرسول ﷺ بظهور الاستبداد وهذا القطاع من العلماء في التاريخ الإسلامي في مراحل تالية: «فعَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: خَرَجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ وَنَحْنُ تِسْعَةٌ، خَمْسَةٌ وَأَرْبَعَةٌ؛ أَحَدُ العَدَدَيْنِ مِنَ العَرَبِ

---

(١) سير أعلام النبلاء (٣/ ٢٤١).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة (٣/ ١٤٥٧) رقم (١٨٢٦).

وَالآخَرُ مِنَ العَجَم، فَقَالَ: «**اسْمَعُوا، هَلْ سَمِعْتُمْ أَنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدِي أُمَرَاءُ؟ فَمَنْ دَخَلَ عَلَيْهِمْ فَصَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ وَلَيْسَ بِوَارِدٍ عَلَيَّ الحَوْضَ، وَمَنْ لَمْ يَدْخُلْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يُعِنْهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَلَمْ يُصَدِّقْهُمْ بِكَذِبِهِمْ فَهُوَ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ وَهُوَ وَارِدٌ عَلَيَّ الحَوْضَ**»[٣].

وقال ﷺ: «**إنَّه يُسْتَعمل عليكم أمراءُ فتعرفون وتُنكرون، فمَنْ كَرِهَ فقد بَرِئَ، ومَنْ أنكر فقد سَلِمَ، ولكن من رَضِيَ وتابَعَ...**»[٤].

والتحذير النبويُّ معبِّر عن حجم التأثير الذي قد يؤدي إلى ضياع الدين، واضطراب القيم، وفي هذا قال عبد الله بن مسعود: «إن الرجلَ ليدخل على السلطان ومعه دينه، فيخرج ما معه منه شيء، قيل: لمَ يا أبا عبد الرحمٰن؟! قال: لأنه يرضيه بما يُسخط الله ﷻ عليه»[٥].

ويقول الإمام تاج الدين السبكي: «فكم رأينا فقيهًا تردَّد إلى أبواب الملوك فذهب فقهُه، ونسي ما كان يعلمه!»[٦].

وهذا القول مُشعِر بكم هو الخطر بذهاب العلم والفقه بولوج أبواب الملوك؛ لشدَّة التأثير الحاصل في مكنوناتها.

وكذلك ممّا يُذكر «أن محمد بن واسع دخل على مالك بن دينار، وإذا برسول السلطان يعطي مالكًا صرةً فيها مال، فقبِل مالك هدية السلطان وأنفقها في الناس، ولم يأخذ منها شيئًا، فقال محمد بن واسع: أقبلت هدية السلطان؟ قال: أما رأيتني قد أنفقتها في طلاب العلم؟ قال: أسألك بالله أقلبُك عليه بعد أن أخذت الصرة كقلبِك عليه قبل أن تأخذها؟ قال: لا»[٧].

وهنا محمد بن واسع رَحِمَهُ ٱللَّهُ يدقِّق في أمرٍ عظيم، وهو جنوح النفس الخفي الذي يسيطر على توجهات النفس ومخرجاتها وأفعالها، وأحيانًا تكون من غير شعورٍ بها؛ لأنها غالبًا ما تسكن في العقل اللاواعي كما يقرِّر ذلك

---

(٣) رواه النَّسائي (٤٢٠٧، ٤٢٠٨)، والتِّرمِذي (٢٢٥٩)، وأحمد (١٨١٢٦).
(٤) صحيح مسلم، رقم (٤٩٠٧).
(٥) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة (٢١/ ٢١)، والإبانة الكبرى لابن بطة (٢/ ٦٠١).
(٦) معيد النعم ومبيد النقم، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥م (ص٦٨).
(٧) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة (٢١/ ٢١).

علماء النفس[8]، فتحركه نحو ما استتر فيها. فأراد محمد بن واسع أن ينبِّه مالكًا إلى هذا الأمر الخفيِّ الذي يسكن في النفس فيقودها إلى ما هو غير صواب.

وإذا كان لمالكٍ رَحِمَهُ اللهُ من يَتَفَطَّن له ويُحذِّره، فإن غيرَ مالكٍ خلقٌ كثير، والمعصوم من عصمه الله.

وشأن الملوك والسلاطين استمالة الناس بالعطاء، وإفسادهم بذلك؛ ولهذا بدأت ثقافة التحذير عند العلماء من فترة متقدِّمة، فقالوا: «خُذِ العطاءَ ما كان عطاءً، فإذا كان عوضًا عن دين أحدكم فلا يأخذه، والملوك المتأخرون إنما يرزقون على طاعتهم، وإن كانت معصية لا على طاعة الله ورسوله»[9].

وفي هذا يقول الإمام الغزالي، وهو ينقل جملةً من الأقوال المحذِّرة في هذا الصدد، وهي ترصد جوانبَ التأثُّر والتأثير بالسلطة والسلطان، فيقول رَحِمَهُ اللهُ: «ومنها أن يكون مستقصيًا عن السلاطين، فلا يدخل عليهم البتَّة ما دام يجدُ إلى الفرار عنهم سبيلًا؛ بل ينبغي أن يحترزَ عن مخالطتهم وإن جاءوا إليه، فإن الدنيا حُلوةٌ خضرة، وزمامها بأيدي السلاطين.

والمخالط لا يخلو عن تكلُّف في طيب مرضاتهم، واستمالة قلوبهم مع أنهم ظَلَمة، ويجبُ على كل متدينٍ الإنكار عليهم، وتضييق صدرهم بإظهار ظلمهم، وتقبيح فعلهم، فالداخل عليهم إمَّا أن يلتفت إلى تجمُّلِهم فيزدري نعمةَ الله عليه، أو يسكتَ عن الإنكار عليهم فيكون مداهنًا لهم، أو يتكلَّف في كلامه كلامًا لمرضاتهم وتحسينِ حالهم، وذلك هو البهت الصريح، أو أن يطمع في أن ينال من دنياهم، وذلك هو السُّحت... وعلى الجملة، فمخالطتهم مفتاحٌ للشرور، وعلماء الآخرة طريقُهم الاحتياط، وقال ﷺ: «**مَنْ بدا جفا** ـ يعني من سكن البادية جفا ـ **ومَنِ اتبع الصيدَ غفل، ومَنْ أتى السلطانَ افتتن**»[10]. وقال سفيان: في جهنم وادٍ لا يسكنه إلا القراء الزائرون للملوك.

---

(٨) قوة العقل الباطن، تأليف: إبراهيم الفقي، (الطبعة الأولى)، (٢٠١١م)، (ثمرات للنشر والتوزيع) (١/ ٢٩ ـ ٣٠).

(٩) المسودة في أصول الفقه (ص٢٦٩).

(١٠) مسند أحمد (١٤/ ٤٣٠) رقم (٨٨٣٦).

وقال حذيفة: «إياك ومواقف الفتن، قيل: وما هي؟ قال: أبوابُ الأمراء، يدخل أحدكم على الأمير فيصدقه بالكذب، ويقول فيه ما ليس فيه».

وقال رسولُ الله ﷺ: **«العلماء أمناءُ الرسلِ على عباد الله تعالى ما لم يخالطوا السلاطين، فإذا فعلوا ذلك فقد خانوا الرسلَ فاحذروهم واعتزلوهم»**(١١).

وقيل للأعمش: لقد أحييتَ العلمَ لكثرةِ مَنْ يأخذه عنك، فقال: لا تعجلوا! ثلث يموتون قبل الإدراك، وثلث يلزمون أبوابَ السلاطين فهم شرُّ الخَلْق، والثلث الباقي لا يفلح منه إلا القليل.

ولذلك قال سعيد بن المسيب رحمه الله: «إذا رأيتم العالِمَ يغشى الأمراء فاحترزوا منه فإنه لصٌّ».

وقال الأوزاعيُّ: «ما من شيءٍ أبغض إلى الله تعالى من عالمٍ يزور عاملًا».

وقال رسولُ الله ﷺ: **«شِرارُ العلماء الذين يأتون الأمراء، وخيار الأمراء الذين يأتون العلماءَ»**(١٢).

وقال مكحول الدمشقيُّ رحمه الله: «من تعلَّم القرآن وتفقَّه في الدين، ثم صحب السلطان تملقًا إليه وطمعًا فيما لديه، خاض في بحرٍ من نار جهنم بعددِ خطاه».

---

(١١) أخرجه العقيلي فِي الضعفاء، وذكره ابنُ الجوزي في الموضوعات. تخريج أحاديث الإحياء = المغني عن حمل الأسفار (ص٨٢). رواه أبو جعفر العقيلي في الضعفاء في ترجمة حفص الآبري عن إسماعيل بن سميع الحنفي عن أنس عن النبي ﷺ. قال العقيلي: وحفص كوفي حديثه غير محفوظ. وقال العراقي: وقد رواه الديلمي في مسند الفردوس من طريق الحاكم ومن طريق أبي نعيم الأصبهاني من رواية إبراهيم بن رستم عن أبي حفص العبدي عن إسماعيل بن سميع عن أنس، وزاد بعد قوله: ما لم يخالطوا السلطان ويداخلوا الدنيا، وقال في آخره: فاحذروهم واخشوهم. اهـ.

قلت: لفظ الحاكم: ويدخلوا في الدنيا، فإذا دخلوا في الدنيا وخالطوا السلطان في آخره فاعتزلوهم. وأخرجه الحسن بن سفيان في مسنده.

قلت: والموقوف الذي أخرجه أبو نعيم في الحلية رواه من طريق هشام بن عباد قال سمعت جعفر بن محمد يقول: الفقهاء أمناء الرسل، فإذا رأيتم الفقهاء قد ركنوا إلى السلاطين فاتهموهم. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين (١/ ٢٠١).

(١٢) سنن الدارمي (١/ ٣٧٧) رقم (٣٨٢). تعليق المحقِّق: الأحوص ضعيف الحفظ، وبقية مدلس وقد عنعن، وحكيم بن عمير تابعي؛ فالحديث مرسل أيضًا.

وقال سمنون: «ما أسْمَجَ بالعالِم أن يُؤتى إلى مجلسِهِ فلا يوجد، فيسأل عنه فيقال هو عند الأمير. قال: وكنتُ أسمع أنه يقال: إذا رأيتم العالم يحبُّ الدنيا فاتهموه على دينكم، حتى جربت ذلك؛ إذ ما دخلتُ قطُّ على هذا السلطانِ إلا وحاسبت نفسي بعد الخروج، فأرى عليها الدرْكَ، وأنتم ترون ما ألقاه به من الغلظة والفظاظة وكثرة المخالفة لهواه، ولوددتُ أن أنجوَ من الدخول عليه كفافًا، مع أني لا آخذ منه شيئًا ولا أشرب له شربة ماء.

ثم قال: وعلماء زماننا شرٌّ من علماء بني إسرائيل؛ يخبرون السلطان بالرُّخَصِ وبما يوافق هواه، ولو أخبروه بالذي عليه وفيه نجاتُه لاستثقلهم، وكره دخولَهم عليه، وكان ذلك نجاةً لهم عند ربِّهم».

وقال الحسن: «كان فيمن كان قبلكم رجلٌ له قدمٌ في الإسلام وصحبةٌ لرسول الله ﷺ ـ قال عبد الله بن المبارك: عنى به سعدَ بن أبي وقاص رضي الله عنه ـ قال: وكان لا يغشى السلاطين وينفرُ عنهم، فقال له بنوه: يأتي هؤلاء من ليس هو مثلك في الصُّحبة والقِدم في الإسلام، فلو أتيتهم؟ فقال: يا بني، آتي جيفةً قد أحاط بها قومٌ! واللهِ لئن استطعت لا أشاركهم فيها. قالوا: يا أبانا، إذن نهلك هُزالًا. قال: يا بني؛ لأن أموت مؤمنًا مهزولًا أحبُّ إليَّ من أن أموت منافقًا سمينًا».

وفي هذا إشارة إلى أن الداخل على السلطان لا يسلم من النفاق البتَّة، وهو مضاد للإيمان[١٣].

وبعد ذكرِ هذه الأقوال المتكثرة يقول الإمام الغزالي: «فهذه الأخبار والآثار تدلُّ على ما في مخالطة السلاطين من الفتن وأنواع الفساد... فالداخل على السلطان متعرِّضٌ لأن يعصي اللهَ تعالى، إمَّا بفعله أو بسكوته، وإمَّا بقوله وإمَّا باعتقاده، فلا ينفكُّ عن أحد هذه الأمور»[١٤].

ولسنا بذلك في معرض بيان صحَّة الدخول على السلطان من عدمه، بقدر ملاحظة التأثير الذي يحدثه الدخول والتأثُّر في المقابل، ورصد الوقائع التي تنبئ عن ذلك.

---

(١٣) إحياء علوم الدين (١/ ٦٨ ـ ٦٩).

(١٤) إحياء علوم الدين (٢/ ١٤٢).

فالفعل مُقتدى به، والسكوت إذن بالفعل، والقول صريح الوقوع، والاعتقاد مزلَّة؛ وبالتالي هذه هي محركات الخطاب الفقهي التي ينبثق عنها تشكيلُ الرؤى وتأسيسُ المفاهيم، وقد يُتجنب عنها؛ لكن في الوقت نفسه يفلت منها الكثير فيصار إلى الحقِّ الذي لا نزاع فيه.

وخاصةً في أزمنة الاستبداد والقهر؛ فينشأ الرأي الأحاديُّ الذي لا خطأ يعتريه، وعندها تُجَير النصوص لنصرته، ويُقهر المخالف، فيسود الخطاب الفقهيُّ المشوَّه؛ لأن «في الفتن والصراعات التي رواها التاريخ، كان الحكَّام - غالبًا - مع طرفٍ ينصرون رأيه، ويؤيدون مذهبَه، ويفتكون بخصومه»[(١٥)].

فنحن أمام وضعٍ لا يخلو من ظهور لغةٍ أجنبيَّة، ونصوص التحذير السابقة تشير إلى وجودِ هذه اللغة، التي تسيطر على تشكيل الخطاب وتوجيهه وَفْقَ رؤيةٍ متحيزة لا تنجو من انحرافات.

﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦﴾ [العَلق: ٦]:

يبقى ذلك القهر والاستبداد متجذرًا في النفوس، وسيظهر إذا تهيأت الظروف المناسبة، وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله: «النفس فيها داعي الظلم لغيرها بالعلو عليه والحسدِ له والتعدي عليه في حقِّه، وداعي الظلم لنفسها بتناول الشهوات القبيحة؛ كالزنا وأكل الخبائث، فهي قد تظلم من لا يظلمها، وتؤثر هذه الشهوات وإن لم تفعلها، فإذا رأت نظراءها قد ظلموا وتناولوا هذه الشهوات صار داعي هذه الشهوات أو الظلم فيها أعظمَ بكثيرٍ، وقد تصبر، ويهيج ذلك لها من بُغضِ ذلك الغير وحسده، وطلب عقابه، وزوال الخير عنه، ما لم يكن فيها قبل ذلك، ولها حجَّة عند نفسها من جهة العقل والدين»[(١٦)].

وهي قراءة نفسيَّة للإنسان وطبيعته؛ فالإنسان فيه قابليَّة للاستبداد والتسلُّط.

وجاء في تفسير قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝٧﴾ [العلق: ٦، ٧]؛ «أي: حقًّا إن الإنسان ليتجاوز حدودَ الحقِّ والعدلِ والفضيلة، برؤية نفسِه غنيًّا بالمال»[(١٧)].

---

(١٥) مقدمة تحقيق كتاب الغياثي (ص١١٨).

(١٦) مجموع الفتاوى، تحقيق: الباز والجزار (٢٨/ ١٤٦).

(١٧) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، المؤلف: محمد رشيد رضا (المتوفى ١٣٥٤هـ)، (الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠م) (١١/ ٢٢٤).

«وإن طغيانه يكون على حسب ما يرى لنفسه من السلطة والفضل والاستعلاء، حتى إنه لينتحل لنفسه صفاتِ الربوبية، ويتسلَّق بغروره إلى ادعاء الألوهيَّة. وقد كنتُ أنكر على أبي الطيب قولَه:

والظُّلْمُ من شِيَمِ النُّفوسِ فإنْ تجد ذا عِفَّةٍ فَلِعلَّةٍ لا يَظْلِمُ[18]

وأعدّه من المبالغة الشعريَّة، حتى كِدْتُ بعد إطالةِ التأمُّل في أحوال الوالدين مع الأولاد، وتدبُّر ما أحفظ من الوقائع في ذلك، أجزمُ بأن قولَه هذا صحيحٌ مطَّرد، فكم رأينا من غنيٍّ قد انغمس في الترف والنعيم، وأفاض من فَضْلِ مالِهِ على المستحقين، وغير المستحقين، وله من الولد من يعيش في البؤس والضَّنك، ولا يناله من والده لماج ولا مجاج من ذلك الرزق؛ لأنه لم يرضَ أن يكون منه كعَبْدِ الرقِّ»[19].

يقول الإمام الرازي: «الطغيان هو التكبُّر والتمرد، وتحقيق الكلام في هذه الآيةِ أن الله تعالى لما ذكر في مقدمة السورة دلائلَ ظاهرةً على التوحيد والقدرة والحكمة بحيث يبعُدُ من العاقل ألَّا يطَّلع عليها ولا يقف على حقائقها، أتبعها بما هو السبب الأصلي في الغفلة عنها، وهو حبُّ الدنيا والاشتغال بالمال والجاه والثروة والقدرة، فإنه لا سبَبَ لعمى القلب في الحقيقة إلا ذلك، فإن قيل: إن فرعون ادَّعى الربوبيَّة، فقال الله تعالى في حقِّه: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [طه: ٢٤]؛ وذلك لأنه عند صيرورته غنيًّا يطغى ويتكبَّر، ويصير مستغرقَ القلب في حبِّ الدنيا فلا يتفكَّر في هذه الأحوال ولا يتأمَّل فيها»[20]. إن حصول التأثُّر والتأثير ينمو في جوِّه وموطنِهِ المناسب والعوامل المساعدة له، التي تشكِّل مخاطرَ كبيرةً من جرّائها، وخاصَّةً في مجالات الدين والتدين.

---

(١٨) شرح ديوان المتنبي، المؤلف: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين (المتوفى ٦١٦هـ).

المحقق: مصطفى السقا ـ إبراهيم الأبياري ـ عبد الحفيظ شلبي (الناشر: دار المعرفة ـ بيروت) (١/ ١٦٦).

(١٩) تفسير المنار (٥/ ٧١).

(٢٠) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٣٢/ ٢٢٠).



الفصل الأول

(التحذير من خطورة الاستبداد
في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية)



المطلب الأول

القرآن وتحطيم الاستبداد

لا شكَّ أن القرآن الكريم هو مصدرُ التشريع الإسلاميّ الأول، وأصلُ الأصول الذي يُستَمدُّ منه الخطاب الفقهي، والمراد بهذا المبحث بيان الأدلة القرآنيَّة الرافضة لكلِّ صور الاستبداد، والعمل على تأسيس مبدأ العدل والحرية، من غير خنوع أو خضوع أو ذلَّة؛ فالخطاب القرآنيُّ صريحٌ بذلك، ونجد كيف حدَّد القرآن مسار البشرية وَفْقَ قانون العدل وانتظام الخلق، وعالج الاستبداد وحذَّر منه، فـ«القرآن الكريم مشحونٌ بتعاليم إماتة الاستبداد، وإحياء العدل والتساوي»(١)، وبيَّن أن قيام الأمم والمجتمعات علميًّا واقتصاديًّا بالعدل ومقارعة الظلم؛ لأنه «لا ثروة مع الظلم، ولا عدل مع الحكم المطلق الاستبدادي»(٢).

وللوقوف على تفاصيل ذلك أكثر، **نبيِّن أن القرآن الكريم بمنظومته المتكاملة عمل على تفكيكِ الاستبداد وإماتتِهِ من خلال فصولٍ ومعانٍ عدَّة، وهي:**

أولًا: من خلال النصوص الكليَّة التأسيسيَّة:

وهذه النصوص تمثِّل الرؤيةَ الكليَّة للشريعة، ومقاصدها العامَّة، وقواعدها التأسيسيَّة، التي بيَّنت بوضوحٍ نَبْذَ كلِّ أشكال التسلُّط والظلم والقهر والاستبداد، بطريقٍ مباشر وغير مباشر، **منها:**

١ - ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [هود: ١١٣].

---

(١) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تأليف: عبد الرحمٰن الكواكبي (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر)، (د. ط، س٢٠١٢) (ص٢٥).

(٢) تفسير المنار (٢/ ١٧٢).

قال الطبري: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾، قال: لا ترضوا أعمالهم... وقال: قال ابن عباس: ولا تميلوا إلى الذين ظلموا[٣]. وقال الفُضَيْلُ بن عِياض عن قول الله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ قَالَ: مِمَّنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا، وَمَنْ كَانُوا، وَفِي أَيِّ زَمَانٍ كَانُوا[٤].

و«قال السُّدي وابن زيد: ولا تداهنوا الظلمة[٥]. وقال الماوردي: قوله ﷻ ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ فيه أربعة تأويلات:

أحدها: لا تميلوا، قاله ابن عباس.

الثاني: لا تدنوا، قاله سفيان.

الثالث: لا ترضوا أعمالهم، قاله أبو العالية.

الرابع: لا تدهنوا لهم في القول، وهو أن يوافقهم في السرِّ ولا ينكر عليهم في الجهر»[٦].

وقال عطاء: «فلا يحلُّ لأحدٍ أن يُعِينَ ظالمًا ولا يَكتب له ولا يصحبه، وأنَّه إن فعل شيئًا من ذلك فقد صار مُعِينًا للظالمين»[٧]. فإن «مَدارَ النَّهْيِ هو الظُّلْمُ»[٨].

وبهذا فإن «آفة الدنيا هي الركون للظالمين؛ لأن الركونَ إليهم إنما

---

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن، المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى ٣١٠هـ) المحقق: أحمد محمد شاكر (الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م) (١٥/ ٥٠١).

(٤) تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم، المؤلف: أبو محمد عبد الرحمٰن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى ٣٢٧هـ) المحقق: أسعد محمد الطيب (الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة - ١٤١٩هـ) (٦/ ٢٠٩٠).

(٥) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، المؤلف: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى ٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي (الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م) (٥/ ١٩٣).

(٦) تفسير الماوردي = النكت والعيون، المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى ٤٥٠هـ)، (المحقق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان) (٢/ ٥٠٨).

(٧) الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م) (١٣/ ٢٦٣).

(٨) تفسير المنار (١٢/ ١٤٧).

يشجِّعهم على التمادي في الظلم، والاستشراء فيه. وأدنى مراتب الركون إلى الظالم ألَّا تمنعه من ظلم غيره، وأعلى مراتب الركون إلى الظالم أن تزيِّن له هذا الظلم، وأن تزيِّنه للنَاس.

وأنت إذا استقرأت وضعَ الظلم في العالم كلِّه لوجدت أن آفات المجتمعات الإنسانية إنما تنشأ من الركون إلى الظالم. لكنك حين تبتعد عن الظالم، وتقاطعه أنت ومن معك؛ فلسوف يظن أنك لم تُعرْض عنه إلا لأنك واثقٌ بركنٍ شديدٍ آخر؛ فيتزلزل في نفسِه، حاسبًا حساب القوة التي تركن إليها. وفي هذا إضعافٌ لنفوذه، وفي هذا عزلة له وردع؛ لعله يرتدع عن ظلمه»[9].

٢ ـ ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٨].

تؤسِّس الآية لمبدأ كليٍّ تتلاشى معه كلُّ ظواهر التسلُّط والاستبداد، وهو «مبدأ الشورى»، وقرنت الآية مبدأ الشورى مع ركنين من أركان الإسلام: الصلاة والزكاة؛ بل توسَّط مبدأ الشورى بين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة؛ للتأكيد على أهميته وحضوره، وأن أركان الإسلام التعبُّديَّة به قيام الإسلام، والشورى أحد أركان الحياة التي يُقام عليها الإسلام، وانفصال أحدهما عن الآخر إضعافٌ لقيمة الإسلام وفقدان لمبادئه الكليَّة وقيمته الوجوديَّة.

لقد تمَّ تهوينُ هذا المبدأ الكليِّ من خلال زجِّه في خلافاتٍ فقهيَّة: هل الشورى واجبة أو غير واجبة؟ وهل هي ملزمة أو مُعلمة؟ وتحويله من مبدأ كليٍّ إلى مبدأ هامشيٍّ.

وجاء أصل الشورى في القرآن الكريم بصيغتين: الاسمية لتدلِّل على أصالتها وثباتها، وبالصيغة الفعليَّة للدلالة على تجدُّدها وتنوعها وحضورها الواقعي.

«والشورى اسم من المشاورة، ووجهُ المدح على كون الأمر شورى بينهم قبحُ الاستبداد والتضاد كقول الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وقال عمر بن الخطاب في بيعة أبي بكر الصدِّيق رضي الله عنهما: «إنها كانت فتنة، وقد وقى الله شرها، فلا تكون الإمارة من بعد إلا عن مشورة»[10].

(٩) تفسير الشعراوي (١١/ ٦٧١٥).

(١٠) درج الدرر في تفسير الآي والسور (٤/ ١٥١٧ ـ ١٥١٨).

حيث «كانت جميع الأُمم مرهقةً بحكوماتٍ استبداديَّة استعبدتها في أمور دينها ودنياها، وكان أول منقذٍ لها رسول الله ﷺ، فلم يكن يقطع بأمرٍ من أمور السياسة والإدارة العامَّة للأمَّة إلا باستشارة أهل الرأي والمكانة في الأمَّة؛ ليكون قدوةً لمن بعده.

ثم جرى على ذلك الخلفاء الراشدون، فقال الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه في أول خطبةٍ خَطَبها على منبر رسول الله ﷺ عقب مبايعتِه: «أما بعد، فقد ولِّيتُ عليكم ولستُ بخيركم، فإذا استقمتُ فأعينوني، وإذا زغتُ فقوِّموني».

وقال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «مَنْ رأى منكم فيَّ عوجًا فليقوِّمه، فقال له أعرابيٌّ: لو رأينا فيك عوجًا لقوَّمناه بسيوفنا. فقال: الحمد لله الذي جعل في المسلمين من يقوِّم عوجَ عمر بسيفه». وكان يجمع أهلَ العلم والرأي من الصحابة ويستشيرهم في كل مسألةٍ ليس فيها نصٌّ من كتاب الله ولا سُنَّة أو قضاء من رسوله ﷺ.

وقال الثالث عثمان رضي الله عنه: «أمري لأمركم تبعٌ». وكذلك كان عمل الخليفة الرابع علي المرتضى - رضي الله عنه وكرَّم وجهه - ولا أذكر له كلمةً مختصرة مثل هذه الكلمات على المنبر.

وإذا أوجب الله المشاورةَ على رسولِهِ فغيره أَوْلَى، ولا يصحُّ أن يكون حكمُ الإسلام أدنى من حكم ملكة سبأ العربيَّة، فقد كانت مقيَّدةً بالشورى، ووُجِدَ ذلك في أُممٍ أخرى، وإن جهل ذلك مَنْ جهله من الفقهاء.

ولكن ملوك المسلمين زاغوا بعد ذلك عن هذا الصراط المستقيم إلّا قليلًا منهم، وشايعهم علماء الرسوم المنافقون، وخطباء الفتنة الجاهلون، حتى صار المسلمون يجهلون هذه القاعدةَ الأساسية لحكومة دينهم... ثم يجعل الإسلام نفسه سبب هذا الاستبداد والحكم الشخصي»[11].

«فظنَّ البعيدُ عن المسلمين وكذا القريبُ منهم أن السلطة في الإسلام استبداديَّة شخصيَّة، وأن الشورى مَحْمَدةٌ اختياريَّة، فيا لله العجب: أيصرِّح كتابُ الله بأن الأمر شورى فيجعل ذلك أمرًا ثابتًا مقرَّرًا، ويأمر نبيَّه

(١١) تفسير المنار (١١/ ٢١٩).

ـ المعصوم من اتباع الهوى في سياستِهِ وحكمِه ـ بأن يستشير حتى بعد أن كان ما كان من خطأ مَن غلب رأيهم في الشورى يومَ أُحد، ثم يترك المسلمون الشورى لا يطالبون بها وهم المخاطبون في القرآن بالأمور العامَّة كما تقدَّم بيانُهُ مرارًا كثيرة؟ هذا، وقد بلغ ملوكهم من الظلم والاستبداد مبلغًا صاروا فيه عارًا على الإسلام بل على البشر كلِّه، إلا من يتبرَّأ منهم، ويبذل جهدَه في راحة العالم من شرِّهم»[12].

يقول الجابري: «﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، «أنتم أعْلَمُ بأمرِ دُنياكُم»[13]: معالم ثلاثة في «نموذج» للحكم لا يمكن أن يقوم على الاستبداد ولا يمكن أن يقبله».

ويأتي معلم آخر ليضفي الشرعية على هذا «النموذج» طابعًا يختلف به اختلافًا تامًّا عن النموذج الاستبداديِّ الذي عرفته حضارات الشرق القديم: نموذج «الراعي والرعية». . . إن مفهوم «الراعي والرعية» حاضر في الخطاب السياسي العربي الإسلامي حضورًا قويًّا، ولكن ما يثير الانتباه والاستغراب معًا هو أن المضمون الذي كرسته الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية، من خلال هذا المفهوم، ليس المضمون الإسلامي الذي يقرِّره حديث نبويٌّ مشهور؛ بل إنه المضمون الموروث في الفكر الشرقيِّ القديم الذي يقوم على المماثلة بين الإله والطاغية المستبد: بين راعي الكون وراعي «قطيع» من البشر، وهذا يتنافى مع التصور الإسلامي الحقيقي، سواء في ميدان العلاقة بين الإلهي والبشري، حيث لا مجال للمطابقة ولا الموازاة ولا للمماثلة، وإنما قطيعة تامَّة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]؛ أم في ميدان العلاقة بين الراعي والرعية. إن «الله تعالى» في الإسلام هو «ربُّ العالمين»، ربُّ البشر جميعًا، وليس «راعيًا» لشعبٍ مختار.

ومما له دلالة في هذا الصدد أن لفظ «الراعي» لا يقال في حقِّ الله تعالى في الإسلام، فهو ليس من أسمائه الحسنى التسعة والتسعين، ولم ترد كلمة «راعٍ» ولا كلمة «رعية» في القرآن قطُّ.

---

(١٢) تفسير المنار (٤/ ١٦٨).

(١٣) صحيح مسلم، باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا، دُونَ ما ذكَرَه ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي (٤/ ١٨٣٦) رقم (٢٣٦٣).

أما الحديث المشهور والذي نصه: «**كلكم راعٍ ومسؤولٌ عن رعيته؛ فالإمام راع وهو مسؤولٌ عن رعيته، والرجل في أهلهً راع وهو مسؤولٌ عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيتها، والخادم في مال سيِّدِهِ راع وهو مسؤولٌ عن رعيته**»[١٤]، أما هذا الحديث فهو «يقطع» تمامًا مفهوم «الراعي والرعية» في الفكر الشرقي القديم، الفرعوني البابلي والعبراني ثم الفارسي، ويعطي مضمونًا جديدًا للرعاية، وهي حفظ الأمانة وإقرار المسؤولية، وهي موزَّعة على جميع أفراد المجتمع كل حسب وظيفته.

وعبارة «**كلكم راعٍ**» كل في ميدانه، وليس لـ«الإمام الذي على الناس»؛ أي: امتياز، كما أنه لاَّ مجال للمماثلة بينه وبين الله تعالى؛ بل إن المماثلة الوحيدة التي يسمح بها سياق الحديث هي بينه وبين الرجل في أهل بيته، والمرأة في أهل بيت زوجها وولده، والعبد في مال سيده، فهؤلاء يجمعهم شيءٌ واحد، هو المسؤولية: كل منهم مسؤول عما كُلِّف برعايته وحفظه»[١٥].

٣ ـ الرد إلى الله ورسوله عند التنازع، ويقول الإمام الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ﴾ [النساء: ٥٩]؛ فإن اختلفتم أنتم وأولو الأمر منكم في شيءٍ من أمور الدين، فردُّوه إلى الله ورسوله؛ أي: ارجعوا فيه إلى الكتاب والسُّنَّة. وكيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد جنح الله الأمر بطاعة أولى الأمر بما لا يبقى معه شكٌّ، وهو أن أمرهم أولًا بأداء الأمانات وبالعدل في الحكم، وأمرهم آخرًا بالرجوع إلى الكتاب والسُّنة فيما أشكل. وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئًا إلى كتابٍ ولا إلى سُنَّة، إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله، وأحق أسمائهم: **اللصوص المتغلبة**»[١٦].

٤ ـ ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡبَغۡيُ هُمۡ يَنتَصِرُونَ ٣٩﴾ [الشورى: ٣٩].

---

(١٤) صحيح البخاري، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، (٢/٨٤٨) رقم (٢٢٧٨).

(١٥) العقل السياسي العربي، الجابري (ص٣٦٧).

(١٦) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ٥٢٤).

٥ ـ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠﴾ [النحل: ٩٠].

٦ ـ ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ۝٢﴾ [المائدة: ٢].

٧ ـ ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ ۝٢٦﴾ [ص: ٢٦].

٨ ـ في حرية الاعتقاد: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٥٦﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ما تقدَّم مجموعة من الآيات الكليَّة التي تؤصِّل العدل وعدم الظلم والاستبداد، وغيرها كثير، وحسبنا من ذلك البيان والحضور لا التعداد والحصر.

٩ ـ إنزال التشريع مقرونًا بالعدل: ومن الآيات الكليَّة جاءت مفردة الميزان معززةً ذلك المفهوم ونزع الاستبداد، من خلال إنزال الكتاب والميزان: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [الحديد: ٢٥].

الأصل من إرسال الرسلِ وإنزال الكتب مُعلَّلٌ بـ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ﴾، وذلك القيام لا يتحصَّل إلا ﴿بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾؛ أي: لتحقيق العدل ونبذ الظلم؛ فالشريعة عدلٌ، وحكمها عدلٌ، ومن العدل تطبيقها في واقع الناس.

ومفردة «الميزان» تعزِّز المفهوم بشكلٍ أعمق، بحيث تبرز صورة العدل ولوحته الفنيَّة بدقَّة وعناية؛ لتجتمع دلالة اللفظ ومقاصده «بميزان» تتساوى كفتاه.

بعد أن تمَّ تحقيق المعنى بـ﴿لَقَدۡ﴾ المقرون باللام المؤكدة، وهي مجموعة من الأبعاد اللفظيَّة والمعاني الدلاليَّة التي أضفتها الآيات الكريمة؛ تعزيزًا وأهميةً وتأكيدًا لأصل العدل في شريعة الله.

يقول الإمام الطبري: «لقد أرسلنا رسلنا بالمفصَّلات من البيان والدلائل، وأنزلنا معهم الكتاب بالأحكام والشرائع، والميزان بالعدل. . . وعن قتادة ﴿ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾ قال: الميزان: العدل»(١٧).

«فكلُّ الرسالات جاءت لتقر في الأرض وفي حياة الناس ميزانًا ثابتًا ترجع إليه البشريَّة، لتقويم الأعمال والأحداث والأشياء والرجال، وتقيم عليه حياتها في مأمنٍ من اضطراب الأهواء واختلاف الأمزجة، وتصادم المصالح والمنافع. ميزانًا لا يحابي أحدًا؛ لأنه يزن بالحقِّ الإلٰهيِّ للجميع، ولا يحيف على أحدٍ لأن الله ربُّ الجميع.

هذا الميزان الذي أنزله الله في الرسالة هو الضمان الوحيد للبشريَّة من العواصف والزلازل والاضطرابات والخلخلة التي تحيق بها في معترك الأهواء ومضطرب العواطف، ومصطخب المنافسة وحب الذات. فلا بدَّ من ميزانٍ ثابتٍ يثوب إليه البشر، فيجدون عنده الحقَّ والعدل والنصفة بلا محاباة. ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾. . فبغير هذا الميزان الإلهي الثابت في منهج الله وشريعته، لا يهتدي الناس إلى العدل، وإن اهتدوا إليه لم يثبت في أيديهم ميزانه، وهي تضطرب في مهبِّ الجهالات والأهواء!»(١٨).

«فإن الله أرسل رسلَه وأنزل كتبَه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أماراتُ الحق، وقامت أدلَّة العقل، وأسفر صبحُهُ بأي طريق كان؛ فثَمَّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرقَ العدل وأدلَّته وأماراته في نوعٍ واحدٍ وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر؛ بل بيَّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامةُ الحقِّ والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها»(١٩).

هذه جملة من النصوص الكليَّة التي تقرِّر نبذَ الاستبداد، وتفكيكه، ولم

---

(١٧) تفسير الطبري (٢٣/ ٢٠٠).

(١٨) في ظلال القرآن (٦/ ٣٤٩٤).

(١٩) إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة)، (د.ط، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م) (٤/ ٢٨٤).

يقتصر على النصوص الكليَّة؛ بل سارت نصوص الأحكام الجزئيَّة أيضًا مع النسق الكليِّ للنصوص.

ثانيًا: التحذير من الاستبداد عن طريق الأحكام الجزئيَّة:

والطريقة الثانية لتفكيك الاستبداد وتحطيمه هي تقرير الأحكام التفصيليَّة؛ فالقرآن الكريم من خلال أحكامه التفصيليَّة الجزئيَّة يعمل على نزع السلطة المستبدَّة، وصناعة العدل ومنح الحرية للأفراد أيًّا كانوا، ومنع الوصاية المستبدَّة التي تحجم العقول، ومن تلك الأحكام:

١ ـ تربية الأولاد:

﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]. وهنا منح الشارع الحكيم حقًّا للولد، وفي الوقت نفسه يمنع الوالدين من الاستبداد وفرض الرأي من دون مشورة، «وهأنت ذا ترى إرشاد القرآن إلى استعمال المشورة في أدنى الأعمال لتربية الولد، ولم يبح لأحد الوالدين الاستبداد بذلك دون الآخر، فما بالك بأجلِّ الأعمال خطرًا وأعظمها فائدة، فهل بعد هذا من شكٍّ في حاجة الملوك والأمراء إليها في تربية الأُمم وتدبير شؤونها؟ ومن ثَمَّ طلبها القرآن الكريم من الرسول صلوات الله عليه بقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، ومدح المؤمنين بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾»[20].

و«إذا كان القرآن يرشدنا إلى المشاورة في أدنى أعمال تربية الولد، ولا يبيح لأحد والديه الاستبدادَ بذلك دون الآخر، فهل يبيح لرجلٍ واحدٍ أن يستبدَّ في الأمَّة كلِّها وأمر تربيتها، وإقامة العدل فيها أعسر، ورحمة الأمراء أو الملوك دون رحمة الوالدين بالولد وأنقص؟!»[21]، «ومع أن الله قد جعل للرجل حقَّ قيادة الأسرة، فإنه لم يجعلها قيادةً مستبدَّة، إنما أقامها على التشاور والتراضي.

وعند التنازع لا بدَّ من حسم الموقف بكلمةٍ من القائد حتى لا يتهدَّم

(٢٠) تفسير المراغي (٢/ ١٨٨).

(٢١) تفسير المنار (٢/ ٣٢٨).

البناء، فالأسرة المسلمة لا تعرف الاستبدادَ بالرأي، ولا الظلم في المعاملة، ولا الطاعة العمياء؛ بل هناك حقوق وواجبات؛ إذ لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق؛ بل الطاعة للشرع، فطاعة الزوجة لزوجها ليست لشخصه؛ بل للأوامر والقواعد والنُّظم التي بموجبها تمَّ عقدُ الزواج، وطاعة الزوج ليست من قبيل المَنِّ أو العطف؛ بل من قبيل القيام بالواجب»[٢٢].

وهنا التربية القرآنيَّة للأسرة المسلمة على المشورة والتناصح لا الاستبداد بالرأي والتضاد، وبهذا يتمُّ تنشئة الأجيال على حريةِ الرأي والتصرُّف، ومَقْتِ التسلُّط والتفرُّد.

٢ ـ الجهاد بالعدل:

وحكم الجهاد لم يكن من غير عدلٍ؛ وهكذا هي منظومة الأحكام الشرعيَّة في أنساقها المنسجمة بعضها مع بعض: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠﴾ [البقرة: ١٩٠].

٣ ـ تحريم الربا:

وجاء تحريم الربا، وهو أحدُ أوجهِ القضاء على الاستبداد والتفرُّد؛ «لأن هذه الثروات الإفراديَّة تمكِّن الاستبداد الداخليَّ فتجعل الناس صنفين: عبيدًا وأسيادًا، وتقوِّي الاستبداد الخارجيَّ فتسهل التعدِّي على حرية واستقلال الأمم الضعيفة مالًا وعدَّة. وهذه مقاصد فاسدة في نظر الحكمة والعدالة. ولذلك حرمت الأديان الربا تحريمًا مغلظًا»[٢٣].

٤ ـ أداء الأمانات:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ٥٨﴾ [النساء: ٥٨]. وأيُّ أمانةٍ كأمانةِ العلم والكلمة وحكم الناس؟

٥ ـ مبدأ الصلح:

وهو حكم شرعيٌّ يمتدُّ في مساحة الأحكام الشرعيَّة العمليَّة في جانب

---

(٢٢) التفسير الموضوعي جامعة المدينة (ص١٨٣).

(٢٣) تفسير القاسمي = محاسن التأويل (٢/ ٢٢٩).

المعاملات والخصومات والمنازعات، والأحوال الشخصيَّة، وأحكام الجنايات والجهاد؛ ليقرِّر مبدأ التراضي وعدم التفرُّد بالرأي: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾﴾ [الحجرات: ٩].

٦ ـ كتابة الدين بالعدل:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وكذلك فإن القصدَ في مجمل المعاملات الماليَّة خلوُّها من الغرر والضرر والجهالة؛ لِما فيها من الظلمِ والتعدِّي على حقوق الغير.

٧ ـ في الأموال وقسمتها بالعدل بين الناس:

﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ﴾ [الحشر: ٧].

إن تقسيم الناس طبقتين: أسياد وعبيد، لم يرده الإسلام، ورفض كلَّ دعوةٍ وطريقٍ للتسلُّط والقهر، أما في الأموال وتوزيعها فالإسلام رفض أن يتمَّ تداول الأموال بين فئةٍ قليلة من الناس ويُحرم الباقون، وما يفعله الاستبداد هو أن يسيطر على مرافق الحكم من خلال الأموال واستخدامها لهم ولأمثالهم، «وقد ذكر المدقِّقون أن ثروة بعض الأفراد في الحكومات العادلة أضرُّ كثيرًا منها في الحكومات المستبدَّة؛ لأن الأغنياء في الأولى يصرفون قوتهم الماليَّة في إفساد أخلاق الناس، وإخلال المساواة، وإيجاد الاستبداد»(٢٤).

ثالثًا: التحذير من الاستبداد من خلال القَصَص القرآنيّ:

من الصور والفصول الأخرى الرافضة للاستبداد = القصص القرآني،

---

(٢٤) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (ص٥٩).

فإن الملاحظ للقصص القرآنيِّ يجد بما لا يقبل الشكَّ أن قصص الغابرين وبما فيها من ظلم واستبدادٍ ومصادرةٍ للحريات والأفراد، حذَّر منها القرآن الكريم وأعطى رؤيةً للمجتمع محكومًا بنظام العدل، ويُعد العدل إحدى السُّنن الكونية التي متى ما حاد عنها المجتمع عمَّهُ العقابُ والبلاء، ومن هذه القصص:

١ ـ **قصَّة موسى عليه السلام مع فرعون وزبانيته**: والتي تكرَّرت في القرآن بسورٍ مختلفة ومشاهد متعدِّدة، أهمُّ مشاهدها التركيز على نبذ الاستبداد والظلم والقهر: ﴿فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ۝٥٤﴾ [الزخرف: ٥٤]، ﴿قَالَ فِرۡعَوۡنُ مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ۝٢٩﴾ [غافر: ٢٩]؛ أي: «إنني لا أقول لكم إلا ما أراه صوابًا، وأعتقده نافعًا. وإنه لهو الصوابُ والرشد بلا شكٍّ ولا جدال! وهل يرى الطغاة إلا الرشد والخير والصواب؟! وهل يسمحون بأن يظنَّ أحدٌ أنهم قد يخطئون؟! وهل يجوز لأحدٍ أن يرى إلى جوار رأيهم رأيًا؟! وإلا فلمَ كانوا طغاة؟!»[٢٥].

تلك النزعة المستبدَّة التي طالما حذَّر منها القرآن ورفض كلَّ أشكالها، ليقرِّر المنهج القرآني الرافض للاستبداد بأي وجهٍ من الوجوه، وتكرَّرت قصة موسى وبني إسرائيل في القرآن الكريم، وأحد فصولها المهمَّة تفكيك الاستبداد وتحرير العباد من العبوديَّة والتفرُّد والقهر.

«فكانت دعوة موسى حركةً سياسيَّة دينيَّة لتحرير الإنسان ورفض الطغيان، فانتهت بـ«الحرية» لبني إسرائيل المستضعفين و«الطوفان» لفرعون وملئه المستكبرين»[٢٦].

«واقتضت حكمة الله تعالى أن يجعل عقوبتَهُ لقوم مناسبةً لما اجترحوا من ذنوبٍ وآثام، وبنو إسرائيل لطول ما ألفوا من ذلٍّ واستعباد، هانت عليهم نعمة الحرية، وضعف عندهم الشعور بالعزة، وأصبحت حياة الذلَّة مع القعود أحبَّ إليهم من حياة العزة مع الجهاد؛ ولهذا عندما أمرهم نبيُّهم موسى عليه السلام بدخول الأرض المقدَّسة اعتذروا بشتَّى المعاذير الواهية، وأكدوا له عدم

---

(٢٥) في ظلال القرآن (٥/ ٣٠٨٠).

(٢٦) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان: دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي، د. حاكم المطيري (د. ط، د. س) (ص٢٠).

اقترابهم منها ما دام الجبارون فيها: وقالوا: ﴿إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ﴿٢٤﴾﴾.

فاقتضت حكمة الله تعالى أن يحرمهم منها جزاء جُبنهم وعصيانهم، وأن يعاقبهم بما يشبه القعود، بأن يحكم عليهم بالتيهان في بقعة محدودة من الأرض، يذهبون فيها ويجيئون وهم حيارى لا يعرفون لهم مقرًّا، وأن يستمروا على تلك الحالة أربعين سنةً حتى ينشأ من بينهم جيلٌ آخر سوى ذلك الجيل الذي استمرأ الذلَّ والهوان»[٢٧].

وفي هذا يقول ابن خلدون: «إن من عوائقِ الملكِ حصول المذلَّة للقبيل والانقياد إلى سواهم، وسبب ذلك أن المذلَّة والانقياد كاسران لسَوْرةِ العصبيَّة وشدتها، فإن انقيادهم ومذلتهم دليلٌ على فقدانها، فما رئموا للمذلَّة حتى عجزوا عن المدافعة، ومن عجز عن المدافعة فأَوْلَى أن يكون عاجزًا عن المقاومة والمطالبة.

واعتبر ذلك في بني إسرائيل لمَّا دعاهم موسى ﷺ إلى ملك الشام، وأخبرهم بأن الله قد كتب لهم مُلْكَها، كيف عجزوا عن ذلك وقالوا: ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا﴾ [المائدة: ٢٢]؛ أي: يُخرجهم الله تعالى منها بضربٍ من قدرته غير عصبيَّتنا، وتكون من معجزاتك يا موسى. ولمَّا عزم عليهم لجُّوا وارتكبوا العصيانَ وقالوا له: ﴿فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا﴾، وما ذلك إلا لِما آنسوا من أنفسهم من العجز عن المقاومة والمطالبة كما تقتضيه الآيةُ... ويظهر من مساق الآية ومفهومها أن حكمة ذلك التِّيه مقصودةٌ، وهي فناءُ الجيل الذين خرجوا من قبضة الذلِّ والقهر والقوة، وتخلَّقوا به، وأفسدوا من عصبيَّتهم، حتى نشأ في ذلك التِّيه جيلٌ آخر عزيز لا يعرف الأحكامَ والقهر ولا يُسام بالمذلَّة، فنشأت لهم بذلك عصبيَّةٌ أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلُّب. ويظهر لك من ذلك أن الأربعين سنةً أقلُّ ما يأتي فيها فناءُ جيلٍ ونشأةُ جيلٍ آخر. سبحان الحكيم العليم»[٢٨].

٢ ـ قصة بلقيس ملكة سبأ: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾ قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴿٣٣﴾

(٢٧) التفسير الوسيط لطنطاوي (٤/ ١١٤).

(٢٨) مقدمة ابن خلدون (٦٩).

قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾ وَإِنِّى مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [النمل: ٣٢ ـ ٣٥].

لم يكن القصص القرآني للتسلية وذكر الأقوام السابقة للتسطير؛ بل هي عِظة وعبرة، تتجلَّى منها معانٍ ودلالاتٌ كبيرة، وقصة ملكة سبأ التي ذكرها القرآن فيها فوائد وعِبر، ولقد «استخرج علماؤنا رضوان الله عليهم بثاقب فكرهم من هذه القصة عدَّة توجيهاتٍ قرآنيَّة، لها تأثير عميق في الحياة الإسلاميَّة:

أولها التزام الشورى في الشؤون العامَّة، وعدم الاستبداد بالبتِّ فيها وتصريفها، ودعوة أهل الحل والعقد للنظر فيها، وعرض ما جدَّ من الأحداث على أنظارهم دون تحفُّظ ولا اختزال، وهذا التوجيه يدلُّ عليه ما حكاه كتاب الله من قول ملكة سبأ: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾﴾، وقد كان مجلس الشورى على عهد ملكة سبأ مؤلفًا من ثلاثمائة وثلاثة عشر عضوًا، كل عضو يمثل عشرة آلاف، حسبما رواه التاريخ»[٢٩].

يقول الكواكبي: «فهذه القصة تُعلم كيف ينبغي أن يستشير الملوكُ الملأ؛ أي: أشراف الرعيَّة، وأن لا يقطعوا أمرًا إلا برأيهم، وتشير إلى لزوم أن تُحفظ القوة والبأس في يد الرعيَّة، وأن يُخصَّص الملوك بالتنفيذ فقط، وأن يُكرَّموا بنسبة الأمر إليهم توقيرًا، وتُقبح شأن الملوك المستبدين»[٣٠].

رابعًا: ضرب الأمثلة بالعدل وعلو قيمته:

﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾ [النحل: ٧٦].

وبعد ذلك لا مجال لرمي الإسلام بتأييد الاستبداد مع تأسيسه على مئاتٍ من أمثال هذه الآيات البيِّنات[٣١]، «وأن الاستبداد في الحكومات ليس

---

(٢٩) التيسير في أحاديث التفسير (٤/ ٤٢٦).

(٣٠) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (ص٢٥).

(٣١) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (ص٢٦).

من نظام الدين، ولا من شأن المؤمنين»[٣٢].

«ومن يدري من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكّام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمدَ إذا عدلوا، وأوجبوا الصبر عليهم إذا ظلموا، وعدوا كلَّ معارضة لهم بغيًا يُبيح دماء المعارضين»[٣٣].

«وقد صرَّح كبار النظّار من علماء الأصول بأن السلطة في الإسلام للأمَّة يتولَّاها أهلُ الحل والعقد الذين ينصبون عليها الخلفاء والأئمة، ويعزلونهم، إذا اقتضت المصلحة عزلهم»[٣٤]؛ لأنه «إذا ارتفع الجهل وتنوَّر العقل زال الخوفُ، وأصبح الناس لا ينقادون طبعًا لغير منافعهم، كما قيل: العاقل لا يخدم غير نفسه».

وقد يبدو هذا الربط بين الجهل والاستبداد غير متفهم عند البعض؛ لأننا نرى كثيرًا من الدول الاستبداديَّة تساهم بشكلٍ كبير في تعلّيم شعوبها؟

«قال المدققون: إن أخوفَ ما يخافه المستبدون الغربيون من العلم أن يعرف الناسُ أن الحرية أفضلُ من الحياة، وأن يعرفوا النفس وعزَّها، والشرف وعظمته، والحقوق وكيف تُحفظ، والظلم وكيف يُرفع، والإنسانية وما هي وظائفها، والرحمة وما هي لذاتها، أما المستبدون الشرقيون فأفئدتهم هواء ترتجف من صولة العلم، كأن العلم نارٌ وأجسامهم من بارود».

«والحاصل أنه ما انتشر نور العلم في أمَّةٍ قطُّ إلا وتكسَّرت فيها قيود الأسر، وساء مصير المستبدين من رؤساء سياسة أو رؤساء دين»[٣٥].

وسؤال آخر يرد في هذا: وما الذي يدفع المستبدَّ للتنكيل بهؤلاء العلماء؟

والجواب: أن «المستبد يخاف من هؤلاء العلماء العالمين الراشدين المرشدين، لا من العلماء المنافقين أو الذين حفر رؤوسهم محفوظاتٌ كثيرة كأنها مكتبات مقفلة...».

---

(٣٢) أوضح التفاسير (١/ ٥٩٦).

(٣٣) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (ص٢٧).

(٣٤) تفسير المنار (١١/ ٢١٨).

(٣٥) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (ص٣٣ ـ ٣٤)، نقلًا عن مقالٍ بعنوان: «بيني وبين الكواكبي»، للدكتور ياسر المطرفي، موقع مركز نماء للبحوث والدراسات.

فـ«العلماء والحكماء الذين ينبتون أحيانًا في مضايق صخور الاستبداد يسعون جهدهم في تنوير أفكار الناس، والغالب أن رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم وينكلون بهم، فالسعيد منهم من يتمكّن من مهاجرة دياره، وهذا سبب أن كل الأنبياء العظام عليهم الصلاة والسلام وأكثر العلماء الأعلام والأدباء النبلاء تقلبوا وماتوا غرباء».

- وأمَّا عن الصنف الآخر من العلماء؟

فـ«لا يعدم المستبد أن يستخدمهم وسيلةً في تأييد أمره ومجاراة هواه في مقابلة أنه يضحك عليهم بشيءٍ من التعظيم ويسدُّ أفواههم بلقيماتٍ من فتات مائدة الاستبداد. . .»[٣٦].

«فالاستبداد ريحٌ صرصر فيه إعصار يجعل الإنسان كلَّ ساعة في شأنٍ، وهو مفسد للدين في أهم قسميه؛ أي: الأخلاق، وأما العبادات منه فلا يمسها؛ لأنها تلائمه في الأكثر، ولهذا تبقى الأديان في الأمم المأسورة عبارةً عن عباداتٍ مجرَّدة فأصبحت عاداتٍ، فلا تفيد في تطهير النفوس شيئًا، ولا تنهى عن فحشاء ولا منكر؛ لفقد الإخلاص فيها تبعًا لفقدِهِ في النفوس التي ألفت أن تتلجأ وتتلوَّى بين يدي سطوة الاستبداد»[٣٧].

ومن هذا التأسيس القرآني ينبغي قراءة النصوص الفقهيَّة وَفْقَ ذلك، فما وافقها قُبِلَ، وما لم يوافقها لم يُقبل. وإن وجدت من أفاضل؛ فنعتذر لقائلها بأنها نصوصٌ خضعت لاعتبارات الواقع وتجاذباته، أو كانت تقدِّم رؤيةً لمعالجة ظروفٍ مرحليَّة لا يمكن الالتزام بها على التأبيد، أو أنها تحيزت للسلطان والسلطة خوفًا أو إغراءً.

إذن فقد تقرَّر أن ما صدر من فتاوى تخصُّ الولايات والسلاطين؛ فالغالب فيه حركة سوط الجلاد وإغراء البلاط، وأن هذه الفتاوى على الأغلب فيها فقه الضرورة والمفسدة، فهي تعالج مرحلةً استثنائيَّة لا يصحُّ تعميمها.

«فإن كانت الأمَّة سكنت في فترةٍ ما أمام سلطان المتغلِّب ضرورةً، فهذا

---

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (ص٧٦).

لا يعني تصحيح ولايته شرعًا، وإن قامت واقعًا، فتم التعامل معه وَفْقَ مقتضيات الضرورة»[٣٨].

والحقُّ الذي ينبغي أن يُصار إليه أن كلَّ ما ورد من نصوصٍ جزئيَّة اتَّكأ عليها الاستبداد يجب أن تندرج في تأويلها ضمن القواعد الكلّيَّة القرآنيَّة، والحكم لها أصالةً.

وبعدُ: فلا أدري أيّ تناقض هذا.. بين جواز ولاية المتغلِّب أو بالأحرى «اللص المتغلِّب» كما هو تعبير الإمام الزمخشري «اللص المتغلِّب المتسمَّى بالإمام والخليفة»[٣٩]، وتقرير مبدأ الشورى القرآني، وإماتة الاستبداد ورفضه، ومقارعة الظلم والظالمين عبر النصوص القرآنيَّة الكليَّة والجزئيَّة، وإن حصل تناقض فلا بدَّ من تقديم الرأي القرآنيِّ على الرأي الفقهيِّ.

إن مساحة النص القرآنيِّ عبر نصوصه الكليَّة وأحكامه الجزئيَّة، وقصصه الإخباريَّة = تسير في نسقٍ واحدٍ واتجاهٍ واحد غير متضادة، مقررة مبدأً كليًّا، وهو العدل ورفض الظلم والتسلُّط والاستبداد.

فالدخول إلى تفاصيل الخطاب الفقهي لا بدَّ فيه من استحضار هذه المقاصد القرآنيَّة، وأن يسير الخطاب الفقهيُّ موافقًا لهذه المنظومة القرآنيَّة، وإلا فما خالف هذه الكليات القرآنيَّة وجزئياتها فمردودٌ، وإن تكلفنا الاعتذار لتلك الاجتهادات، فهي اجتهادات لها اعتبارتها الواقعيَّة وظروفها الاجتماعيَّة، إن صحَّت في واقع صدورها أو لم تصح، إلا أنه يبقى الخلل والغلط في تنزيلها على غير واقعها، واستدعائها من جديد، ووصفها بحكم الشرع الحقِّ.

(٣٨) مقال بعنوان: (فقهاء الشريعة في مواجهة الاستبداد)، حاتم أبو زيد، موقع عرب ميرور، مركز العرب.

(٣٩) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ١٨٤).

المطلب الثاني

النصوص النبويَّة وتحطيم الاستبداد

في المصدر التشريعيِّ الثاني نجد البيانَ والتقرير والتأكيد حاضرًا للكليات القرآنيَّة السابقة، بصورةٍ عمليَّة تطبيقيَّة، ومن خلال معانٍ ومبانٍ متعدِّدة تنطبق على طريقة عرض القرآن في محاربة الاستبداد وتفكيكه. ومن أجل تجاوز التكرار والحشو، سيكون الكلام مقتصرًا على المسائل التي هي موضع إشكالٍ في فهمها وتوجيهها.

وقبل ذلك لا بدَّ من بيان، وهو أنَّ السُّنَّة النبويَّة عمومًا تمثِّل العمق التطبيقيَّ للفهم القرآني، وبالتالي هناك سعة من الجزئيات الواقعيَّة، التي ينبغي لها أن تسير مع النسق القرآني، وعدم مصادمة الكليات التشريعيَّة.

والذي نحن بصدده وهو الخطاب الفقهي في مصدريته وتشكيله، نشأ فهمٌ مضطربٌ في فهم بعض الأحاديث وتوجيهها، ومن ذلك:

توجيه أحاديث السَّمْع والطَّاعة:

• في الحديث الصحيح: «**أوصيكُم بتقوى الله والسَّمعِ والطَّاعةِ وإنْ عَبْدًا حبشيًّا، فإنَّه من يَعِشْ منكم بَعْدي فسَيَرى اختلافًا كثيرًا، فعليكُم بسنَّتي وسُنَّةِ الخُلفاء، المَهديِّينَ الرَّاشدينَ، تَمَسَّكوا بها وعَضُّوا عليها بالنَّواجذِ، وإيَّاكم ومُحْدَثاتِ الأمورِ، فإن كُلَّ مُحدَثَةٍ بدْعَةٌ، وكل بدعَةٍ ضَلالةٌ**»[1].

• عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللهَ، وَمَنْ أَطَاعَ الْإِمَامَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى الْإِمَامَ**

(١) سنن أبي داود، كتاب السُّنَّة، باب في لزوم السُّنَّة (٧/ ١٦) رقم (٤٦٠٧). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح.

فَقَدْ عَصَانِي»[٢].

• عن أُمِّ الْحُصَيْنِ، قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «**إِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ مُجَدَّعٌ، فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا مَا قَادَكُمْ بِكِتَابِ اللهِ**»[٣].

• يَقُولُ ﷺ: «**إِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ مُجَدَّعٌ أَسْوَدُ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللهِ، فَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا ثُمَّ قَالَ: هَلْ بلغت**»[٤].

لقد أصبحت الأحاديث السابقة وغيرها متكأً للاستبداد وأجندته من أجل تكوين خطابٍ فقهيٍّ مستندٍ إلى السُّنَّة النبويَّة في تبرير القمع والاضطهاد، والظلم والتنكيل.

ولكن هل يعني الحديث السابق وما فيه في هذا البابِ المقر بالسمع والطاعة، أن يكون المُكلَف أداةً للسمع والطاعة على الإطلاق؟!

لقد تمَّ الاستنجاد بمقررات بعض الفقهاء، ومن ذلك ما قاله الكرماني: «فإن قلتَ: كيف يكون العَبْدُ واليًا وشرط الولاية الحريَّة؟ قلت: بأن يوليه بعض الأئمَّة أو يتغلَّب على البلاد بالشَّوْكَة. وفيه: النَّهْي عن القيام على السلاطين وإن جاروا؛ لأن فيه تهييجَ فتْنَةٍ تذهب بها الأَنْفسُ والحرم والأموال، وقد مثَّله بعضُهم بالذي يَبْنِي قصرًا ويهدم مصرًا. وفيه: دلالة على وجوب طاعة الخارجيِّ لأنه قال: حبشي، والخلافة في قريش، فدلَّ على أن الحبشي إنما يكون متغلبًا، والفقهاء على أنه يُطاع ما أقام الجُمع والجماعات والعيد والجهاد».

وظلَّ هذا الخطاب مقرونًا بذريعة الفتنة «لأن فيه تهييجَ فتْنَةٍ تذهب بها الأَنْفسُ والحرم والأموال»[٥].

---

(٢) سنن ابن ماجه، باب طاعة الإمام (٤/ ١٢٠) رقم (٢٨٥٩)، وأخرجه مسلم (١٧٣١)، وأبو داود (٢٦١٢)، والنسائي في «الكبرى» (٨٧١٢) من طريق علقمة بن مرثد، بهذا الإسناد. وهو في «صحيح ابن حبان» (٤٧٣٩).

(٣) سنن ابن ماجه، ت: الأرناؤوط (٤/ ١٢٠) رقم (٢٨٦١)، وإسناده صحيح.

(٤) صحيح ابن حبان، ذِكْرُ أَحَدِ التَّخْصِيصَيْنِ اللَّذَيْنِ يَخُصَّانِ عمومَ تلك اللَّفْظَةِ التي ذكرناها في خَبَرِ أبي أُمامةَ (١٠/ ٤٢٧) رقم (٤٥٦٤)، تعليق الألباني: صحيح. تعليق: شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح.

(٥) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٥/ ٢٢٨).

وهذه إن جازت في وقتٍ لا تجوز في آخر، والتأسيس في هذا الباب ليس على إطلاقه؛ بل مقرونًا بالطاعة في المعروف دون المعصية، كما جاء في عمدة القاري، في المصدر السابق نفسه ما نصه: «والأخبار الواردة بالسَّمْعِ والطَّاعة للأئمَّة ما لم يكن خلافًا لأمر الله تعالى ورسوله، فإذا كان خلافَ ذلك فغير جائزٍ لأحدٍ أن يُطيع أحدًا في معصية الله ومعصية رسوله، وبنحوِ ذلك قالت عامَّةُ السَّلف»[٦].

والتوجيه النبويُّ بضرورة السمع والطاعة؛ لخصوصية العرب وطبيعتهم البشريَّة، وهذا ما كشف عنه الخطابيُّ، فقال: «العَربُ لا يعرفون الإمارةَ فحضَّهم رسولُ الله على طاعتهم والانقياد لهم في المعروف إذا بعثهم في السَّرايا وإذا ولَّاهم البلدان؛ لئلَّا تتفرَّق الكلمة»[٧].

وحتى يستبين الأمر أكثر، لا بدَّ من قراءة الموضوع بجملةٍ واحدة، وهي تتبُّع جميع النصوص الواردة في الموضوع نفسه، ومنها:

الأحاديث التي تنصُّ على السمع والطاعة في غير المعصية:

مع ما ورد من أحاديثَ تنصُّ على السمع والطاعة للإمام، إلا أنه وُجِدَ أحاديثُ أُخر ـ وفي السياق نفسه ـ تأمر بالسمع والطاعة بغير إطلاق، وإنما مقيد في غير معصية، **ومنها:**

● عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ بَعَثَ عَلْقَمَةَ بْنَ مُجَزِّزٍ عَلَى بَعْثٍ، وَأَنَا فِيهِمْ، فَلَمَّا انْتَهَى إِلَى رَأْسِ غَزَاتِهِ، أَوْ كَانَ بِبَعْضِ الطَّرِيقِ، اسْتَأْذَنَتْهُ طَائِفَةٌ مِنَ الْجَيْشِ فَأَذِنَ لَهُمْ، وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ عَبْدَ اللهِ بْنَ حُذَافَةَ بْنِ قَيْسٍ السَّهْمِيَّ، فَكُنْتُ فِيمَنْ غَزَا مَعَهُ، فَلَمَّا كَانَ بِبَعْضِ الطَّرِيقِ، أَوْقَدَ الْقَوْمُ نَارًا لِيَصْطَلُوا أَوْ لِيَصْطَنِعُوا عَلَيْهَا صَنِيعًا، فَقَالَ عَبْدُ اللهِ ـ وَكَانَتْ فِيهِ دُعَابَةٌ ـ: أَلَيْسَ لِي عَلَيْكُمُ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: فَمَا أَنَا بِآمِرِكُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا صَنَعْتُمُوهُ؟ قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: فَإِنِّي أَعْزِمُ عَلَيْكُمْ إِلَّا تَوَاثَبْتُمْ فِي هَذِهِ النَّارِ. فَقَامَ نَاسٌ فَتَحَجَّزُوا، فَلَمَّا ظَنَّ أَنَّهُمْ وَاثِبُونَ، قَالَ: أَمْسِكُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، فَإِنَّمَا كُنْتُ أَمْزَحُ مَعَكُمْ.

---

(٦) المرجع نفسه (٢٤/ ٢٢٤).

(٧) المرجع نفسه (٢٤/ ٢٢٤).

فَلَمَّا قَدِمْنَا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**مَنْ أَمَرَكُمْ مِنْهُمْ بِمَعْصِيَةِ اللهِ، فَلَا تُطِيعُوهُ**»[٨].

وقد وردت هذه الأحاديث تحت بابٍ عنونَ له الإمام ابن ماجه: «لا طاعة في معصية الله».

وعَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «**عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ الطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ أَوْ كَرِهَ، إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ**»[٩].

ولقد عنونَ الإمامُ الفقيه محمد بن إسماعيل البخاري بابًا بعنوان: «بابُ السَّمْعِ والطّاعَةِ للإمامِ مَا لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً»[١٠].

وجاء في «شرح مسلم» ما نصه: «باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية أجمع العلماء على وجوبها في غير معصية، وعلى تحريمها في المعصية، نقل الإجماع على هذا القاضي عياض وآخرون»[١١].

أمَّا «عليك السَّمْعُ والطَّاعة في عُسْرِكَ ويُسْرِكَ، ومنْشَطِكَ ومَكْرَهِكَ، وأَثَرةٍ عليك فقال العلماء: معناه تجب طاعة ولاة الأمور فيما يشقُّ وتكرهه النفوس وغيره مما ليس بمعصية، فإن كانت لمعصية فلا سمع ولا طاعة، كما صرَّح به في الأحاديث الباقية، فتُحمل هذه الأحاديث المطلقة لوجوب طاعة ولاة الأمور على موافقة تلك الأحاديث المصرحة بأنه لا سمع ولا طاعة في المعصية»[١٢]، ولا معصية أعظم من الظلم.

فقراءة النصوص الآمرة بالسمع والطاعة مطلقًا دون النصوص المقيدة

---

(٨) سنن ابن ماجه، باب: لا طاعة في معصية الله (٤/ ١٢١) رقم (٢٨٦٣)، حديث صحيح، وهذا إسناد حسن، محمَّد بن عمرو ـ وهو ابن علقمة الليثي ـ وشيخه عمر بن الحكم بن ثوبان صدوقان حسنا الحديث.

(٩) سنن ابن ماجه، باب: لا طاعة في معصية الله (٤/ ١٢٢) رقم (٢٨٦٤)، إسناده صحيح.

(١٠) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢٤/ ٢٢٤).

(١١) شرح النووي على مسلم (١٢/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣).

(١٢) المرجع نفسه (١٢/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

بالمعصية = تُحدث خللًا في الفهم والتنزيل، وقد استطاع الاستبداد تغييبَ النصوص المقيدة، واستدعاء النصوص المطلقة وبقوة، من أجل تثبيت قوته وأركانه.

أو تمَّ فهم هذه الأحاديث مجرَّدة عن سياقاتها التاريخيَّة وظروفها المجتمعيَّة، وهذا ما أكَّد عليه الدكتور حاكم المطيري، فقال: «لقد أدى فهم أحاديث السمع والطاعة دون الإحاطة بالسياق التاريخيِّ ومعرفة الظرف الاجتماعيِّ الذي وردت فيه إلى أسوأ أثر في واقع حياة المسلمين في عصور التخلُّف والانحطاط، فأدى إلى قبولهم أسوأ صور الظلم، والاستئثار بالثروة، والاستبداد بالسلطة بذريعة أن الشارع أمر بالسمع والطاعة، مع أن الشارع كان يخاطب العرب الجاهلين الذين لم يكن لهم دولة توحِّدهم، ولا سلطة تحكمهم؛ بل ولا يرضون بذلك؛ لشدَّة اعتزازهم بأنفسهم، وأَنَفَتهم من الخضوع لغيرهم، ولشدَّة حرصهم على المحافظة على حريتهم، مما أدى إلى فرقتهم، وتشرذمهم، وتقاتلهم، وتظالمهم، حتى جاء دينُ التوحيد فوحَّدهم، وجمع كلمتَهم، وساوى بينهم، ولهذا جاء في الحديث: «**عليكم بالسمع والطاعة وإن عبد حبشي ما أقام فيكم كتاب الله**»[13]... وإلا فقوله: «**وإن أخذ مالك وضرب ظهرك**» المقصود من هذا ـ على فرض صحته ـ تقرير مبدأ الطاعة للسلطة الذي لم يكن معروفًا عندهم أصلًا، وكأنه يقول: وإن قُضِيَ بمالك لخصمك، أو أُقيمت عليك عقوبة بجنايتك أو جريمتك، أو لحدٍّ من حدود الله ﷻ، فلا يُسقط ذلك حقَّ السلطة عليك بالسمع والطاعة لها، وهو ما كان يأنف منه العرب ويأبونه في الجاهلية أشدَّ الإباء، فكانوا لا يتحاكمون إلا إلى قانون القوة، لا إلى قانون الحقِّ والعدل، كما قال شاعرهم:

وَمَنْ لا يَذُد عن حَوْضِهِ بسلاحِهِ يُهَدَّمُ ومَنْ لا يَظْلِمِ الناسَ يُظْلَمِ[14]

وهذا البيت لحكيمٍ من حكمائهم وهو زهير بن أبي سلمى في معلَّقته

---

(١٣) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص١٨٤).

(١٤) شرح المعلقات التسع، منسوب، لأبي عمرو الشيباني (ت٢٠٦هـ) ولا تصح نسبته ففي الكتاب نقول متأخرة عن زمن أبي عمرو وليس الأسلوب أسلوبه، تحقيق وشرح: عبد المجيد همو (الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان)، (الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م) (ص٢١١).

المشهورة، وهو يبيِّن كيف كان الجاهلون يتفاضلون ويتظالمون»[١٥].

وفي السياق نفسه ـ كما نقل ذلك د. حاكم المطيري ـ قصة تاريخيَّة تجسِّد تلك الحقيقة عند العرب، فقد «كتب رسول الله ﷺ إلى جبلة بن الأيهم ملك غسان يدعوه إلى الإسلام، فأسلم وكتب بإسلامه إلى رسول الله ﷺ وأهدى له هدية ولم يزل مسلمًا حتى كان في زمان عمر بن الخطاب، فبينما هو في سوق دمشق إذ وطئ رجلًا من مزينة، فوثب المزني، فلطمه، فأخذه، وانطلق به إلى أبي عبيدة بن الجراح، فقالوا: هذا لطم جبلة، قال: فليلطمه، قالوا: وما يقتل؟ قال: لا، قالوا: فما تقطع يده؟ قال: لا إنما أمر الله تبارك وتعالى بالقود، قال جبلة: أوترون أني جاعل وجهي ندًّا لوجه جدي جاء من عَمْق، بئس الدين هذا»[١٦].

«وإن حديث «**وإن أخذ مالك وجلد ظهرك**»[١٧] لا يمكن فهمه إلا في هذا السياق ـ على فرض صحته، حيث ضعفه الدارقطني ـ فالمراد تقرير مبدأ السمع والطاعة للسلطة، وعدم الخروج عليها، ومما يؤكِّد هذا الفهم رفض عبد الله بن عمرو بن العاص ـ كما في «صحيح مسلم» ـ ما أراده منه عنبسة بن أبي سفيان وكان أميرًا على الطائف حين أراد أخذ قطعة أرضه، فجمع عبد الله ولده وعبيده واستلَّ سيفه وقال عبد الله بن عمرو: أَمَا علمتَ أن رسولَ الله ﷺ قال: «**مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ**»»[١٨]. وعبد الله من علماء الصحابة، وهو روى الحديث وأدرى بما روى[١٩].

وبهذا أصبح «من الواجب تتبُّع أصول الخطاب القرآنيِّ والنبويِّ وسنن

---

(١٥) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص١٨٧).

(١٦) الطبقات الكبير، المؤلف: محمد بن سعد بن منيع الزهري (المتوفى ٢٣٠هـ)، المحقق: علي محمد عمر، (الناشر: مكتبة الخانجي ـ القاهرة)، (الطبعة الأولى، ٢٠٠١م) (١/ ٢٢٨)، وتاريخ دمشق، المؤلف: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى ٥٧١هـ) المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، (الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، (عام النشر ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م) (٧٢/ ٣١).

(١٧) مسند أحمد (٥/ ٤٠٣) رقم (٢٣٤٧٦)، تعليق: شعيب الأرناؤوط حديث حسن. والحديث فيه كلام عند المحدثين.

(١٨) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، بَابُ الدَّلِيلِ عَلَى «**أَنَّ مَنْ قَصَدَ أَخْذَ مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ حَقٍّ، كَانَ الْقَاصِدُ مُهْدَرَ الدَّمِ فِي حَقِّهِ، وَإِنْ قُتِلَ كَانَ فِي النَّارِ، وَأَنَّ مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ**» (١/ ١٢٤) رقم (١٤١).

(١٩) تحرير الانسان وتجريد الطغيان (ص١٨٨).

الخلفاء الراشدين ومعرفتها، وبعثها من جديد، والدعوة إليها، والجهاد في سبيلها؛ لتكون الخطاب الذي يسود واقع حياة المسلمين، الذين هم أحوج الأمم لها، فإن تلك الأصول مع ظهورها في القرآن والسُّنة النبويَّة وسِير الخلفاء الراشدين، إلا أنه قد خفي أمرُها، وطُمِسَت معالمها، وتم تحريفها بالتأويل والتبديل، حتى لم تعُد النصوص التي وردت في شأنها تُفهم على الوجه الذي يُراد منها في وجوب اتباعها، فصار كلُّ من يستشهد بالحديث الشريف على وجوب اتباع السُّنة والاقتداء بسنن الخلفاء الراشدين لا يخطر في بالِهِ ولا يعبر في خياله شيءٌ من قصده ﷺ من هذا الحديث! حتى إنه لا يكاد أكثر أهل العلم فضلًا عن العامَّة يعرفون ما هي سنن الخلفاء الراشدين المهديين، لا على سبيل التوهُّم ولا على وجه اليقين!

ولعل هذا هو السبب الذي جعل الشارع يؤكِّد خطورة الأمر، ويحذِّر من الاختلاف والانحراف عن هذه السُّنن؛ لكونها عرضةً للطمس والتحريف على يد الملوك والأحبار والرهبان، الذين يشايعونهم في نشر الثقافة والمفاهيم التي تحقِّق إضفاء الشرعية على ممارساتهم مما انحرفوا وبدلوا. ولهذا حذَّر النبيُّ محمد ﷺ من خطرهم، فقال: «**أخوفُ ما أخاف على أمتي الأئمة المضلون**»[20]، وفي لفظ: «**على أمتي المضلين**»، وفي حديث آخر: «**أخوف ما أخاف على أمتي ثلاث: حيف الأئمة**»، وفي رواية: «**جور السلطان**» وجاء أيضًا: «أتاني جبريل فقال: إن أمتك مفتتنةٌ من بعدك، فقلت من أين؟ قال: من قِبل أمرائهم وقرائهم. . .»[21].

إن تغييب المنهج الأصولي المقاصدي، والمنهج القرآني وكلياته في قراءة النصوص = مشكلٌ في الفهم والتصور، وبناء القواعد وتأسيس المفاهيم، فمن الخطورة بمكان تأسيس مفهوم نبويٍّ من غير استدعاء المنهج الكليِّ في قراءة النصوص.

(٢٠) رواه أحمد والطبراني وفيه راويان لم يسميا. انظر: مجمع الزوائد، ط. الفكر (٥/ ٤٣٠). قال الهيثمي: فيه راويان لم يسميا، وأخرج العلائي بسنده إلى ابن عمر قيل له: ما يهدم الإسلام؟ قال: زلَّة عالم، وجدال منافق، وحكم الأئمة المضلين. وأخرج أبو نعيم في الحلية من رواية صفوان بن عمرو عن أبي المخارق عن كعب عن عمر رفعه: أخوف ما أخاف على أمتي الأئمة المضلون، فقال كعب فقلت: واللهِ ما أخاف على هذه الأمَّة غيرهم، قال الشيخ: غريب من حديث كعب، تفرَّد به صفوان، رواه عنه بقية بن الوليد والقدماء. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين (١/ ١٧٤).

(٢١) تحرير الإنسان د. حاكم المطيري (ص٢٩ ـ ٣٠).

ومن القراءة المهمَّة في هذا الباب ما جاء عند ابن حزم: «أمَّا أمره ﷺ بالصبرِ على أخذ المال وضرب الظَّهْرِ فإنما ذلك بلا شكٍّ إذا تولَّى الإمام ذلك بحقٍّ، وهذا ما لا شكَّ فيه أنه فرض علينا الصَّبر له، وإن امتنع من ذلك بل من ضرب رقبته إن وجب عليه فهو فاسق عاصٍ لله تعالى»[22]، فحدَّد ابن حزم أن السمع والطاعة بالحقِّ والطاعة، «وأمَّا إن كان ذلك بباطل، فمعاذ الله أن يأمر رسولُ الله ﷺ بالصبرِ على ذلك»[23]، وهنا يستدعي الكليات القرآنيَّة، ومنهج القرآن من هذه المسألة، ويبرهن على ذلك بها فيقول: «برهان هذا قول الله ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]».

ثم يقدِّم أن النصَّ القرآنيَّ والنصَّ النبويَّ جملةٌ واحدة، لا يخالف أحدهم الآخر، فيقول: «وقد علمنا أن كلام رسول الله ﷺ لا يُخالف كلامَ ربِّه تعالى، قال الله ﷻ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣﴾ [النجم: ٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ۝٨٢﴾ [النساء: ٨٢]، فصحَّ أن كلَّ ما قاله رسولُ الله ﷺ فهو وَحي من عند الله ﷻ، ولا اختلاف فيه ولا تعارض ولا تناقض، فإذا كان هذا كذلك فيقين لا شكَّ فيه، يدري كلُّ مسلم أن أخْذَ مال مسلمٍ أو ذمِّي بغير حقٍّ وضرب ظهره بغير حقٍّ إثْمٌ وعدوان وحرام»[24].

ثم بعد ذلك يبيِّن من خلال المنهج النبويِّ العام، فيقول: «قال رسول الله ﷺ: «**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرامٌ عليكم**»[25] فإذ لا شكَّ في هذا ولا اختلاف من أحدٍ من المسلمين، فالمسلِّمُ ماله للأخذ ظلمًا وظهره للضرب ظلمًا، وهو يقدر على الامتناع من ذلك بأيِّ وجه أمكنه = معاونٌ لظالمه على الإثم والعدوان، وهذا حرام بنصِّ القرآن»[26]... وصحَّ عن رسول الله ﷺ: «**لا طاعة في معصية، إنما الطَّاعة في الطَّاعة،**

(٢٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ١٣٣).

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ١٣٣).

(٢٥) صحيح البخاري، كِتَابُ العِلْمِ، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «**رُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ**» (١/ ٢٤) رقم (٦٧).

(٢٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ١٣٣).

وعلى أحدكم السَّمْع والطَّاعة ما لم يُؤمر بمعصية، فإن أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»، وإنه ﷺ قال: «**من قُتِلَ دونَ مَالِهِ فهو شهيد، والمقتول دون دينه شهيد، والمقتول دون مظلمة شهيد**»»[27][28].

ثم ختم بعد ذلك بالإجماع فقال: «اتَّفقت الأمَّة كلُّها على وجوب الأمر بالمعروف والنَّهْي عن المنكر بلا خلافٍ من أحدٍ منهم؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]»[29].

وهي قراءة سليمة مكتملة لم تجتزئ النصوص؛ بل في إطارها العام، وسياقها الصحيح، وفق المنهج القرآني، مع أنه يُعاب على ابن حزم منهجه الظاهري، ومع هذا فهو لم يقبل بالمنهج الانتقائيّ الإقصائيّ المتَّبع عند الاستبداد.

وكلُّ ما ورد من نصوص الطاعة وعدم الخروج على الجماعة والسلطان من أجل تنظيم العمل، وتصحيح المسير، وإيجاد العدل، وليس المراد تجسيد استبداد السلطان.

ويقدِّم ابن حجر قراءةً أخرى مهمَّة في توجيه هذه النصوص، منها ما روي عن أبي سلمة ابن عبد الرحمٰن أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول: أن رسول الله ﷺ قال: «**من أطاعني فقد أطاع اللهَ، ومن عصاني فقد عصى اللهَ، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني**»[30]، فيقول ابن حجر معلقًا على الحديث: «قوله: (**من أطاعني فقد أطاع الله**) هذه الجملة منتزعة من قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]؛ أي: لأني لا آمر إلا بما أمر الله به، فمن فعل ما آمره به فإنما أطاع من أمرني أن آمره، ويحتمل أن يكون المعنى لأن الله أمر بطاعتي، فمن أطاعني فقد أطاع أمرَ الله له بطاعتي، وفي المعصية كذلك. والطاعة هي الإتيان بالمأمور به،

---

(٢٧) صحيح البخاري، كِتَابُ المَظَالِمِ وَالغَصْبِ، بَابُ مَنْ قَاتَلَ دُونَ مَالِهِ (٣/ ١٣٦) رقم (٢٤٨٠).

(٢٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ١٣٣).

(٢٩) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ١٣٢).

(٣٠) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] (٦/ ٢٦١١) رقم (٦٧١٨).

والانتهاء عن المنهي عنه، والعصيان بخلافه. قوله: (ومن أطاع أميري فقد أطاعني) في رواية همام والأعرج وغيرهما عند مسلم: **(ومن أطاع الأمير)** ويمكن ردُّ اللفظين لمعنًى واحد، فإن كلَّ من يأمر بحقٍّ، وكان عادلًا فهو أمير الشارع؛ لأنه تولَّى بأمره وبشريعته، ويؤيده توحيد الجواب في الأمرين، وهو قوله: **(فقد أطاعني)**؛ أي: عمل بما شرعته، وكأنَّ الحكمة في تخصيص أميره بالذكر أنه المراد وقت الخطاب، ولأنه سبب ورود الحديث. وأما الحكم فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ووقع في رواية همام أيضًا: **(ومن يُطع الأمير فقد أطاعني)** بصيغة المضارعة، وكذا **(ومن يعص الأمير فقد عصاني)** وهو أدخل في إرادة تعميم من خوطب، ومن جاء من بعد ذلك.

قال ابن التين: قيل كانت قريش ومن يليها من العرب لا يعرفون الإمارة، فكانوا يمتنعون على الأمراء، فقال هذا القول يحثهم على طاعة من يؤمِّرهم عليهم، والانقياد لهم إذا بعثهم في السرايا، وإذا ولَّاهم البلاد فلا يخرجوا عليهم؛ لئلَّا تفترق الكلمة...»[٣١].

وبهذا فإن شروط السمع والطاعة الواردة في الأحاديث:

أولًا: السمع والطاعة في المعروف وعدمه في المنكر.

ثانيًا: السمع والطاعة ما أقاموا كتابَ الله وسُنَّةَ نبيِّه ﷺ، وتحقيق مصالح العباد.

وهذا حتى يصحَّ الجمع بين الأحاديث المطلقة والمقيدة وحمل أحدها على الآخر، وحتى لا يتناقض المعنى مع أصول الكتاب والسُّنة.

وهناك رأي للدكتور حاكم المطيري في توجيه هذه الأحاديث، حيث يقول: «هذه الأحاديث وغيرها كثير، تتحدَّث عن سُننٍ سياسيَّة حول الخلافة والسمع والطاعة، ومعلوم أن أبرز سنن الخلفاء الراشدين وأظهرها على الإطلاق هي سننهم في باب الإمامة وخلافة النبي محمد ﷺ، فلفظ «الخلفاء الراشدين» الوارد في الحديث وهذا الاشتقاق (خ ل ف) يُشعر ويفيد بأن

(٣١) فتح الباري لابن حجر (١٣/ ١١٢).

المقصود هو الاقتداء بهم في باب خلافتهم للنبي محمد ﷺ في شؤون الإمامة والسياسة على وجه الخصوص؛ إذ هذا هو الوصف الجامع للخلفاء الراشدين، وهو كونهم خلفاء للنبي محمد ﷺ في أمته بعده، ولولا ذلك لقال: عليكم بسُنتي وسُنَّة الفقهاء أو العلماء من أصحابي، والدليل على أن المقصود بسُنَّة الخلفاء هي سنتهم في باب الإمامة على وجه الخصوص هو أن الانحراف والاختلاف الذي حذَّر منه النبي ﷺ في أول الحديث، المقصود به هنا الانحراف في باب الإمامة»[٣٢].

فحدَّد مراحل الانحراف بالخروج عن سنن النبوة والخلافة الراشدة في باب الإمامة وتحويلها إلى ملك جبريٍّ ثم إلى ملك عضوض[٣٣].

«وإن لفظ المحدثات في قوله: **«وإياكم ومحدثات الأمور»** تُطلق ويُراد بها في لغة العرب ما يُحدثه المفسدون في الأرض، الباغون على الحقِّ والعدل، والخارجون على القانون والدولة، ومنه قوله ﷺ في شأن حرمة المدينة: **«من أحدث فيها حدثًا أو آوى محدثًا فعليه لعنة الله»**، والإيواء عادةً يكون للخارجين عن السلطة أو القانون، وما جاء في حديث بني قريظة: «لم تُقتل منهم إلا امرأة واحدة كانت قد أحدثت حدثًا»؛ أي: قتلت نفسًا، وفيه قول المثنى بن حارث الشيباني للنبي محمد ﷺ: **«إنا قد عاهدنا كسرى على أن لا نحدث حدثًا ولا نُؤي محدثًا»**؛ أي: خارجًا على النظام والقانون والسلطة، وما جاء في الأثر: «إن الحرم لايُؤي محدثًا» فهذه النصوص تؤكِّد أن الإحداث بمعنى الاعتقادات والآراء التي تخالف السُّنة هو اصطلاحٌ حادث لا يُعرف في كلام العرب وكلام الشارع، وإن كان يدخل في عموم النهي تبعًا لا أصالة!».

فالحديث وارد أصلًا في شأن السُّنن النبويَّة السياسيَّة ووجوب الالتزام بما جاءت به من الحقِّ والعدل، وفي شأن الخروج عنها بالإحداث والإفساد في الأرض بالظلم والبغي، أو الإحداث والتغيير في الأمر، وهو يُطلق ويُراد به الحكم والسلطة والأحكام التي جاء بها الإسلام، ومثله حديث: **«من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»**.

---

(٣٢) مسند أحمد (٤/ ٢٧٣) رقم (١٨٤٣٠)، تعليق: شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن.
(٣٣) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص٢٥).

وقد صارت الثقافة السلطانية التي شاعت بين كثيرٍ من العلماء تُفسر الأحداث التي تنهى عن الإحداث في الدين تفسيرًا مختزلًا، وتقصرها على البدع دون الانحراف في باب الإمامة، مع أنه هو المقصود أصلًا من تلك الأحاديث، والوعيد الوارد فيها قد يكون أشدَّ في حقِّ الظلمة والطغاة، كما قال ابن عبد البر: «وكلُّ من أحدث في الدين ما لا يرضاه الله ولم يأذن به، فهو من المطرودين عن الحوض والمبعدين والله أعلم».

وأشدهم طردًا من خالف جماعة المسلمين وفارق سبيلهم، مثل الخوارج على اختلاف فرقها... وجميع أهل الزيغ والبدع، فهؤلاء كلهم مبدلون، وكذلك الظلمة المسرفون في الجور والظلم وتطميس الحق وقتل أهله وإذلالهم كلهم مبدل يظهر على يديه من تغيير سُنن الإسلام أمر عظيم، فالناس على دين الملوك، ورحم الله ابن المبارك فإنه القائل:

وهل بدَّل الدينَ إلا الملوك ... وأحبارُ سوءٍ ورهبانُها

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «**صنفان من أمتي إذا صلحا صلح الناس: الأمراء والعلماء**»[٣٤].

وروي عن إبراهيم النخعي أنه قال: من أراد اللهَ فأخطأ أقلُّ فسادًا ممَّا جاهر بترك الحق، المعلنين بالكبائر، المستخفِّين بها. كلُّ هؤلاء يخاف عليهم أن يكونوا عُنوا بهذا الخبر.

وقد قال ابن القاسم: قد يكون من غير أهلِ الأهواء من هو شرٌّ من أهل الأهواء. وصدق ابن القاسم. ولا يُعتبر أعظم مما وصفنا عن أئمة الفسق والظلم»»[٣٥][٣٦].

«لقد خفي هذا المعنى المراد من الحديث على كثيرٍ من أهل العلم مع

(٣٤) جامع بيان العلم وفضله (١/ ٦٤١) رقم (١١٠٨). قال الشيخ الألباني: «موضوع. أخرجه تمام في الفوائد (٢٣٨/ ١)، وأبو نعيم في الحلية (٤/ ٩٦)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (١/ ١٨٤) من طريق محمد بن زياد اليشكري عن ميمون بن مهران عن ابن عباس مرفوعًا».

وهذا سند موضوع، محمد بن زياد هذا قال أحمد: كذاب أعور يضع الحديث وقال ابن معين والدارقطني: كذاب. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة (١/ ٧٠).

(٣٥) الاستذكار (١/ ١٩٥).

(٣٦) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص٢٦).

وضوح المقصود من الحديث «**عليكم بسنتي...**» إذ إنه لا توجد سنن للخلفاء الراشدين يمكن الاقتداء بها، أو يُخشى من تركها ومخالفتها، إلا ما كان من سننهم في باب الإمامة خاصةً، حيث إنهم لا يُعرف لهم كبير سننٍ في باب العبادات أو العقائد؛ بل لا يمكن أن يكون لهم سننٌ في هذين البابين؛ إذ أمر العقائد والعبادات قائم على التوقُّف والاتباع للنبي محمد ﷺ، فلا اجتهاد فيهما ولا متابعة فيهما لغير النبي محمد ﷺ، وهذا بخلاف سننهم المشهورة في باب سياسة الأمَّة، فإنها من الخطورة بمكان، الذي يجعل من الحثِّ على التمسك بها وترك ما خالفها أمرًا معقولًا من الحديث، وهو ما أثبته التاريخ وواقع الأُمم والمجتمعات الإنسانية كلها، فإنه ما حادت أمَّة عن سنن العدل والحرية والشورى إلى الظلم والعبودية والاستبداد، إلا أدى ذلك إلى سقوط حضارتها، وزوال دولتها، ووقوع البأس بينها»[٣٧].

وهذا رأي مقبول سطَّره الدكتور حاكم المطيري، أكَّد فيه على خطر الانحراف في باب الإمامة والحكم عن سنن الخلفاء الراشدين، وحصر الانحراف عن سننهم في هذا الباب. وقد يكون ذلك الرأي مصنَّفًا في الآراء المبنيَّة على ردَّة الفعل على الاستبداد، فهي آراء متحيزة بجهةٍ أخرى.

لكن الذي توحيه الأحاديث المتقدِّمة هو اتباع المنهج والطريقة الكليَّة في التعامل مع النصوص والإفتاء والاجتهاد، سواء كان ذلك في باب الإمامة والحكم أو غيره، وهو ما تقرِّره أحاديثُ أُخر.

ومن المهمِّ هنا التأكيد على أنه قد تمَّ تأويلُ كثيرٍ من الأحاديث باتجاهٍ يخدم السلطة أحيانًا، فهناك من يقرأ حديث «الخلافة ثلاثون سنةً وما بعدها ملك» كدليل شرعيٍّ على جواز الملك، وهناك من يقرؤه على عدم شرعيَّة الملك[٣٨]؛ وذلك لتدخُّل السلطة في صياغة تلك المفاهيم.

ونستنتج من خلال ما تقدَّم جملةَ أمورٍ أدَّت إلى فهم السُّنَّة النبويَّة بشكل مخالفٍ للمقررات القرآنيَّة:

---

(٣٧) المرجع نفسه (ص٢٧).

(٣٨) يُنظر: العقل السياسي العربي ـ محدداته وتجلياته، تأليف: الدكتور محمد عابد الجابري (مركز دراسات الواحدة العربية، بيروت ـ لبنان)، (ط٤، ٢٠٠٠م) (ص٢٣١).

١ ـ عدم عرض النصوص النبويَّة الجزئيَّة على النصوص القرآنيَّة، وفهمها على ضوء الكليات القرآنيَّة التأسيسيَّة.

٢ ـ عدم مراعاة المنهج الأصولي في قراءة النصوص، ومنها حمل المطلق على المقيد، والعام والخاص، والكلي والجزئي.

٣ ـ عدم قراءة جميع النصوص النبويَّة الواردة في الموضوع نفسه في جملةٍ واحدة؛ بل هي قراءات مجتزئة ومتحيزة من جهةٍ واحدة، لم تستكمل الموضوع وتوضيحه.

٤ ـ عدم قراءة النصوص في سياقها الاجتماعيِّ والواقعيِّ.

٥ ـ التأسيس على أحاديثَ ضعيفةٍ وموضوعة.

٦ ـ عدم قراءة أسباب الورود وحيثيات التنزيل.

المطلب الثالث

خلاصة واستنتاجات

يرفض القرآن الكريم الاستبدادَ بكل أشكاله، وذلك من حيثياتٍ ومساراتٍ متعدِّدة، من خلال الأحكام الشرعيَّة، ومن خلال العقيدة، ومن خلال القَصَص القرآني، وقد عزَّزت السُّنَّة النبويَّة ذلك المفهومَ، وأكَّدته، وما ورد في السُّنَّة النبويَّة من نصوصٍ اتكأ عليها الاستبداد، واستدلَّ بها، هي نصوص ـ الصحيحة منها ـ لم تُقرأ في سياقاتها الصحيحة، ولم تحمل مطلقها على مقيدها، ولم تقرأ في ضوء نصوصها التأسيسيَّة، فضلًا عن كثيرٍ من الأحاديث الضعيفة، أو الموضوعة في هذا الباب. «فكثير من الفقهاء والمحدثين يعتبرون الأحاديث المتعلِّقة بالسياسة أحاديثَ ضعيفةً أو موضوعةً»[1].

(١) العقل السياسي العربي ـ محدداته وتجلياته (ص٢٣١).



الفصل الثاني

(تحولات الخطاب الفقهي في ظل الاستبداد)



تمهيد

من فقيه الشرع إلى فقيه السلاطين:

إن من أكبر التحديات التي تواجه الفقيهَ = الاستبداد، الذي يسعى إلى توجيه الخطاب الفقهيِّ بما يمهِّد لبوصلة الاستبداد ويبرِّرها ويوجِّهها، ويتمُّ ذلك عبر الوسائل التي تمتلكها أعمدة الاستبداد؛ كالتهديد والخوف والإغراء والإسقاط.

ومنذ الوهلة الأولى من التحول في الخطاب الفقهي، تفطَّن العلماء إلى خطورة الاستبداد في تكوين رؤيةٍ خاطئة تؤسِّس لمنهجيَّة نشاز، على يد ما يُسمَّى بـ«فقهاء السلطان»، وحذَّروا منه، إلا أن هذا الخطاب أيضًا كان ردَّة فعلٍ بوجه من شرَّع للسلطان أن يعمل سيفه فيما يشاء ومن يشاء، لكن لا يمكن أن تسحب بشكلٍ عام على كل فقيه تقرب من السلطان وسعى إلى إصلاحه.

والمهمُّ في ذلك أن هناك تحولًا في مسار الفقيه، ونترك ابن العربي يرصد لنا التحولات الأولى لدور العلماء الناطقين بالخطاب الفقهي، كما جاء في «بدائع السلك في طبائع الملك»: «قال ابن العربي: «كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعيَّة هم الجند فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقًا، والأمراء آخر، ثمَّ فصل الله الأمر بحكمتِهِ البالغة، وقضائه السَّابق، فَصَارَ العلماء فريقًا والأمراء آخر، وصارت الرعيَّة صنفًا، وصار الجند آخر فتعارضت الأمور»[1].

---

(١) بدائع السلك في طبائع الملك (١/ ٣٩١).

ومنشأ التعارض يُنبئ عن تحولٍ طرأ، وبالتالي سيسعى الاستبداد إلى فكّ التعارض بأساليبه، وتخفيف هذه الحدَّة من خلال تهيئة أجواءٍ شرعيَّة فقهيَّة ناطقة بصحَّة ذلك من خلال استجلاب الفقهاء إلى ديوانه بطرقٍ مختلفة، وهو تحوّل آخر للسلطة الاجتماعية بعد ما كانت للعلماء، إذ تحولت إلى الاستبداد والسلاطين، وكما قال أبو حازم: «إنا عهدنا الملوك يأتون العلماء، ولم يكن العلماء يأتون الملوك، فصار في ذلك صلاح الفريقين، ثم صرنا الآن في زمانٍ صار العلماء يأتون الملوك، والملوك تقعد عن العلماء، فصار في ذلك فساد الفريقين جميعًا»[٢].

إن تغيُّر السلطة الاجتماعيَّة وقيمتها يعني فساد الفريقين والجانبين المتقابلين على السلطة، كما بيَّن ذلك أبو حازم.

ومن ثمَّ «صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغيُّر إلا في الوازع الذي كان دينًا ثم انقلب عصبيَّة وسيفًا. . . ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكًا بحتًا، وجرت طبيعة التغلُّب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلُّب في الشهوات والملاذ»[٣].

وعندها «ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبيَّة العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكًا بحتًا، كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركًا، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيء»[٤].

ويقول الجابري: «لقد كان العلماء والأمراء فريقًا واحدًا في عهد الخلفاء الراشدين، ثم تطور الوضع فصار العلماء فريقًا والأمراء فريقًا آخر في العصر الأموي، أمَّا العصر العباسي فنحن أمام وضعيَّة يصبح فيها الأمراء والعلماء لا نقول فريقًا واحدًا؛ بل شخصًا واحدًا، إنه الخليفة»[٥].

«ويروي لنا التاريخ كيف انحرفت القيادة السياسيَّة للأمَّة الإسلاميَّة بعد

---

(٢) الإمامة والسياسة (٢/ ٢٦٤).
(٣) مقدمة ابن خلدون (ص١٠٨).
(٤) المرجع نفسه.
(٥) العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (ص٣٤٩).

الخلافة الراشدة، وكيف تحوَّل مالُ الله الذي هو مال الأمَّة إلى مالِ الحاكم، وكيف تحولت المسؤولية إلى مغنم، والنيابة إلى تسلُّط، والشورى إلى شكليات، والجامعة الأمميَّة إلى فرديَّة مستبدَّة، والخلافة الراشدة إلى ملكٍ عضوض وإن تسمَّى بأسماء الخلافة ولبس أثوابَها زورًا»[٦].

مع هذا التغيُّر الذي حصل، فلا يعني ذلك أن السلطان يملك زمام الأمور الدينيَّة بشكلٍ كامل أو مهيمن، فقد بقيت المسألة تشكِّل فريقين متضادين، ومتعاونين لو نظرنا إلى فقهاء السلاطين، وفي هذا السياق يقول الأستاذ رضوان السيد: «فأما الخصوصيات التشريعيَّة التفصيليَّة في بعض الشعائر والأقضية، فهي خصوصياتٌ شامية كان للعراقيين والمدنيين مثلها، ولا ينفرد الأمويون ـ كما أوضح عمر بن عبد العزيز ـ بالمسؤولية عنها، لكنَّ هناك أمرًا آخر يتعلَّق بتطور علاقة الدين بالدولة، فقد فشل الأمويون ـ كما فشل من بعدهم العباسيون ـ في إبقاء المؤسسة السياسيَّة مهيمنةً على الدين، وظهرت طبقة الفقهاء والمحدثين التي استطاعت في النهاية أن تنتزع المرجعية الدينيَّة من الدولة رغم استمرار النزاع وعدم اعتراف أيٍّ من الطرفين للآخر بذلك نهائيًّا، فحدث انفصامٌ بين السياسة والشريعة وليس الدين والدولة»[٧].

وهذه وجهة نظر السيد، لكن الانفصام الذي حدث يشكِّل إحدى النقاط المفصليَّة التي آلت في نهايتها إلى اتساع الفجوة بشكلٍ كبيرٍ وملحوظ، وهو ما يشهده واقع اليوم. وتُعَدُّ هذه نقطة التحول في الخطاب الفقهي وانحساره.

كما في طياتها احتكار للسلطة والاستبداد بها، وهذا يصور كيف بدأ دور العلماء ينحسر شيئًا فشيئًا، وبدأ الترديد: «طاعة الأئمَّة فرض على الرعيَّة... طاعة السلطان مقرونة بطاعة الله... اتقوا الله بحقِّه والسلطان بطاعته... من إجلال الله إجلال السلطان عادلًا كان أو جائرًا»[٨].

وهذه من الأطروحات التي كان يستخدمها المناور والمتأوِّل، «وكانت

---

(٦) الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، د. جاسر عودة، (ص٢١).

(٧) الخلافة والملك، دراسة في الرؤية الأموية للسلطة، تأليف: الدكتور رضوان السيد (مراصد كراسات علمية (٣١)، مكتبة الإسكندرية) (ص٥٥).

(٨) سراج الملوك (ص٥٩).

تلك الأطروحات تهدف أصلًا إلى تجريم استبداد الحكَّام، وها هي هذه الأطروحات نفسها توظف في العصر العباسي لتمجيد نفس الاستبداد وإضفاء الشرعيَّة الدينيَّة عليه»(٩).

ومن الواضح أنه «لم تكن عند الدولة مشكلة مع الخط الديني الفقهي المعترِف بها وحكم الغلبة، ولكنها كانت تضيق بالفقيه ذي الرأي المغاير. . . ولعل إدراك الفقهاء مثل: القاضي أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة، والإمام مالك - في مرحلة متأخرة من عمره - لتلك الحقيقة أمَّن لها أمانًا. . . فكلاهما تم تبنِّي أطروحته بعد أن رتَّب أموره مع الدولة»(١٠).

التحول في شروط الإمامة:

لو نظرنا إلى آحاد المسائل التي طرأ عليها التحول في الخطاب الفقهي، نجد أنها لها صلة وثيقة بالموضوع، ومن المسائل التي لها مساس بالسلطة والخلافة = «شروط الإمامة». «والمسألة الأساسيَّة في الموضوع من وجهة النظر الفقهيَّة هي الشروط الواجب توفُّرها في الإمام، فهذه هي المسألة الوحيدة التي ينسحب أثرها على المستقبل، أما المسائل الأخرى فتخص كلها تبرير ما حدث في الماضي»(١١).

وجاء نصُّ الماوردي تحت عنوان: «فصل: الشروط التي ينبغي توافرها في الخليفة.

وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم **سبعة**:

أحدها: العدالة على شروطها الجامعة.

والثاني: العلم المؤدِّي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان؛ ليصحَّ معها مباشرة ما يدرك بها.

---

(٩) العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (ص٣٥١).

(١٠) التراث وإشكالياته الكبرى: نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية، د. جاسم السلطان (الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت)، (ط٢، س٢٠١٦م) (ص٧٥).

(١١) العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته (ص٣٦٠).

والرابع: سلامة الأعضاء من نقصٍ يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعيَّة وتدبير المصالح.

والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

والسابع: النَّسَب، وهو أن يكون من قريش»[١٢].

«وواضح أن أهمَّ هذه الشروط هي: العدالة، والعلم، والنسب القرشي. أما سلامة الحواس والأعضاء والرأي والشجاعة، فهي صفات تتوفر ويمكن أن تتوفر في أي إنسانٍ يطمح إلى الحكم»[١٣].

وهي شروط تمَّ تكييفها وَفْقَ الرأي السائد للسلطة، ثم ما إن تحولت السلطة بدأت الشروط تتغيَّر تبعًا لتغيُّر الصفات والشروط الموجودة عند السلطان.

ويتتبع (الجابري) المراحل التاريخيَّة وكيف تحولت هذه الشروط وتطورت، قائلًا: «إذا نحن تتبَّعنا تطور هذه الشروط لدى المتكلمين والفقهاء، فإننا سنجد أنفسنا أمام سلسلةٍ من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعًا»[١٤]. وكل ذلك حدث نتيجة الاستبداد وضغطه وفرض سطوته، وما آلت له السلطة الحاكمة.

ولنبدأ بمعاصر الماوردي الفقيه الحنبلي أبي يعلى الفراء (المتوفى ٤٥٨هـ). لقد أورد الشروط المذكورة ثم عقب عليها بقوله: «وقد روي عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل، فقال ـ في رواية عبدوس بن مالك القطان ـ: «ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمي أمير المؤمنين لا يحل لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا عليه، برًّا كان أو فاجرًا، فهو أمير المؤمنين». وقال أيضًا في رواية المروزي: «فإن كان أميرًا يُعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه، إنما ذاك

---

(١٢) الأحكام السلطانية، المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، (المتوفى ٤٥٠هـ)، (الناشر: دار الحديث ـ القاهرة) (ص١٩ ـ ٢٠).

(١٣) العقل السياسي العربي ـ محدداته وتجلياته، (ص٣٦١).

(١٤) المرجع نفسه.

له في نفسه»»[١٥].

وقرَّر الغزالي الشيء نفسه فهو يؤكد أن المقصود بـ«الاختيار» ليس «اعتبار كافة الخلق»؛ بل «إنما الغرض قيام شَوْكَة الإمام بالاتباع والإشياع، وذلك يحصل بكل مُسْتَولٍ مُطَاع»[١٦]. ثم يؤكِّد هذا المعنى مرةً أخرى في «الإحياء» مستندًا إلى المصالح، فيقول: «والقول الوجيز أنَّا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفًا إلى مزايا المصالح، ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأسًا، فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح؛ بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة»[١٧].

ويقرِّر ابن تيمية المعنى نفسه فيقول: «بل الإمامة عندهم ـ أهل السُّنَّة ـ تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إمامًا حتى يوافقه أهلُ الشوكة عليها الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة... فالإمامة ملك وسلطان، والمَلك لا يصير ملكًا بموافقة واحدٍ ولا اثنين ولا أربعة، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم، بحيث يصير ملكًا بذلك»[١٨].

ذلك بخصوص العدالة والعلم و«الاختيار»، أمَّا «النسب القرشي» فابن العربي الفقيه المالكي المتشدِّد يسقطه تمامًا مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]، فقد جعل الله تعالى داود خليفة وهو[١٩] غير قرشيٍّ، فلماذا اشتراط القرشيَّة إذن؟ بل إن ابن العربي يذهب إلى أبعد من ذلك، فيؤيد رأي من يرى من الفرق أنه «لو استوى قرشيٌّ ونبطيٌّ في شروط الإمامة، لرجح النبطيُّ لقُرْبه من عدم الجور والظُّلم»[٢٠].

ويأتي ابن خلدون ليقرِّر أن الحكمة من اشتراط النسب القرشي في

(١٥) الأحكام السلطانية، للفراء، المؤلف: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى ٤٥٨هـ)، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي (الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان) (ص٢٠).

(١٦) فضائح الباطنية (ص١٧٧).

(١٧) إحياء علوم الدين (٢/ ١٤١).

(١٨) منهاج السُّنَّة النبوية (١/ ٥٢٧).

(١٩) ؟؟؟.

(٢٠) بدائع السلك في طبائع الملك (١/ ٧٥).

الخليفة راجعةٌ إلى «اعتبار العصبيَّة التي تكون بها الحماية والمطالبة»[٢١]. فالشوكة والقوة في صدر الإسلام كانت لقريش، فكان اشتراط الشارع النسب القرشي بمثابة اشتراط القوة والغلبة؛ أي: الكفاية، أما بعد ضعف قريش ولم تعد تلك العصبية والشوكة؛ فإنه من الواجب اعتبار «العلَّة المشتملة على المقصود من القرشيَّة وهي وجود العصبيَّة؛ فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قومٍ أولي عصبيَّة قويَّة غالبة على من معها لعصرها؛ ليستتبعوا من سواهم»[٢٢].

لقد سقطت الشروط الثلاثة الأساسية: العدالة، والعلم، والنسب القرشي. ويأتي ابن جماعة قاضي القضاة في القاهرة في عصر المماليك، وقد أدركه ابن خلدون في الغالب، ليقرِّر بصراحةٍ وقوةٍ ما يلي: «فإذا خلا الوقت عن إمامٍ فتصدَّى لها من هو من أهلها، وقهر النَّاس بشوكته وجُنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعَتُه، ولزمت طَاعَتُه، لينتظم شَملُ المسلمين وتجتمع كلمتهم»[٢٣].

وواضح أن ابن جماعة «يشرِّع» لحكم المماليك فيضفي عليه الشرعيَّة، وهل كان بإمكانه أن يفعل غير ذلك؟!

ولنذكر أخيرًا أن فقهاء المالكية قد لخصوا في النهاية «الكلام» في الإمامة في كلمةٍ واحدة هي: «مَنِ اشتدَّتْ وَطْأَتُهُ وَجَبَتْ طَاعَتُهُ»[٢٤]، وقد عبَّر العامَّة في المغرب بلهجتهم - وبصيغةٍ لا تخلو من تهكُّم - عن هذا المبدأ الفقهيِّ فقالوا: «الله ينصر من أصبح».

وبعد هذا، فهل نحتاج إلى القول: «إن ما بقي ثابتًا في الفكر السياسي السُّني هو الأيديولوجيا السلطانية؟ وبهذا فقد انتهت سجالات المتكلمين

---

(٢١) مقدمة ابن خلدون (ص١٠٠).

(٢٢) المرجع نفسه.

(٢٣) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (ص٥٥).

(٢٤) حاشية الصاوي على الشرح الصغير = بلغة السالك لأقرب المسالك (٤/ ٤٢٦). ويُنظر: حاشية الدسوقي (٤/ ٢٩٨).

وبلغة السالك (٤/ ٢٢٠). وأوضح المالكية رأيهم هذا بقولهم: «لمَن اشْتَدَّتْ وَطْأَتُهُ بِالتَّغَلُّبِ وَجَبَتْ طَاعَتُهُ، وَلَا يُرَاعَى فِي هَذَا شُرُوطُ الْإِمَامَةِ؛ إِذِ الْمَدَارُ عَلَى دَرْءِ الْمَفَاسِدِ وَارْتِكَابِ أَخَفِّ الضَّرَرَيْنِ». الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي (٤/ ٢٩٨).

وتكييفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعيَّة الأمر الواقع: «مَنِ اشتدَّتْ وَطْأَتُهُ وَجَبَتْ طَاعَتُهُ»، وهل تقرر الأيديولوجيا السلطانية نتيجة غير هذه؟»[٢٥].

وفي فقه التبرير للقهر والتسلُّط في الحكم، يقول ابن جماعة: «ولزمت طَاعَتُه، لينتظم شَمل المسلمين وتجتمع كلمتهم. ولا يقْدَح في ذلك كونُه جاهلًا أو فاسقًا في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشَّوكة والغَلَبة لواحدٍ ثمَّ قام آخرُ فقهر الأولَ بشوكتِهِ وَجُنُوده، انعزل الأولُ وصار الثاني إمامًا»[٢٦].

وبهذا «لقد أثمر الجهد التأصيلي لمشروعية الاستبداد تحديدًا لوسائل إسناد شرعيَّة السلطة: إما عبر انتخاب أهل الحل والعقد المحدودين، أو التعيين والتوريث، أو التغلب بالسيف... فتحول إلى استبدادٍ مُمنهجٍ لا يتحدَّد بوقتٍ أو بظرف! وكان من لوازم إتمام المشروعيَّة إشغال الساحات الشرعيَّة بالمحاججات الكلاميَّة، التي زاحمت الكليات العقديَّة القرآنيَّة المرتكزة على الواحديَّة المطلقة.

لقد أصبح من الضروري بحث بعض ما آل إليه هذا الفقه الذي شبح الشرع، وألبس الدين لباس القمع، فتطبع أهل الديانة بطابع الاستبداد، وتحول الشرع المنزل ـ على يدهم ـ إلى دين إكراهٍ مبدل، تكسوه القسوة والفظاظة، وتعلو محياه الرغبة في الاتهام والتجريح، فانفضَّ منه من لم يسمع عن قول الحقِّ تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]»[٢٧].

التحول في المفاهيم:

استطاع الاستبداد بسطوته وسيطرته على الخطاب الفقهيِّ أن يحوّل كثيرًا من المفاهيم والمصطلحات التي تتعارض مع سلطانه ودولته ـ إلى مفاهيمَ تتماشى والرأي السائد للاستبداد؛ فأصبحت هذه المفاهيم تتشكَّل بغير صورها الحقيقيَّة، وتُتخذ منهجًا يسير عليه الناس باسم الدين والشرع؛ ولكن

---

(٢٥) العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (ص٣٦١ ـ ٣٦٢).

(٢٦) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (ص٥٥ ـ ٥٦).

(٢٧) تفكيك الاستبداد، دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التغلب، تأليف: الدكتور محمد العبد الكريم (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ـ لبنان)، (ط١، س٢٠١٣) (ص٢٠٩).

ما تقرَّر من النصوص القرآنيَّة القطعيَّة التي تؤسِّس للمفاهيم الفقهيَّة، تجعلنا نعيد النظر في تلك المفاهيم لتكون الرؤية القرآنيَّة والنبويَّة هي الغالبة والمؤسِّسة.

إن وسائل قيام الدولة والحكم والمفاهيم والقيم الكليَّة المتعلِّقة به في القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة، هي غيرها في المدونات الفقهيَّة؛ لأن لغة القرآن والسُّنَّة لا تخشى الاستبداد، ولغة الفقهاء تخشاه وتتحاشاه، وإن تأوَّل الفقهاء ذلك بالضرورة والمفسدة والفتنة وسد الذرائع؛ لكن المشكل أن الأمر أخذ بعدًا تأسيسيًّا آخر للخطاب الفقهي السياسي، وإذا أراد الولوج في هذا الباب لا بدَّ له أن يستحضر الموانع، وهي بلا شكٍّ أقرب إلى النفس ومكنونها.

وعندها يبدأ «تشويه مصطلحات الأمَّة وعناصرها، وإفراغها من محتويات الرسالة الإسلاميَّة التي تشمل المنشأ والحياة والمصير، ثم تحويلها إلى مضامين جزئيَّة تدور في فلك قوة العصبيَّات المالكة وتبدأ بالمنشأ، وتقفز إلى المصير تاركةً شؤون الحياة لأصحاب القوة والجاه والتملُّك. ومن ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء ٥٩].

إن التفسير الذي نقله الطبري عن علماء الصحابة، وأورده الرازي وابن تيمية وأمثالهم يذكر أن أولي الأمر هم العلماء ورجال الفكر. ولكن مناهج التربية التي هيمنت بإشراف «فقهاء السلاطين والخلفاء» في الماضي بدلت محتوى «أولي الأمر» ليصبح أصحاب القوة والعصبيَّة والمال والجاه.

ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ٣٣].

فلقد نقل الطبري عن الصحابة والتابعين أن آل الرجل هم أتباعه، وقومه هم من على دينه، وعن ابن عباس قال: في الآية هم المؤمنون من آل إبراهيم، وآل عمران، وآل ياسين، وآل محمد. يقول الله ﷻ: ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۗ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [آل عمران: ٦٨].

ولكن «فقهاء السلاطين» أفرغوا مصطلح «آل» من محتواه الفكري، وأحالوه إلى محتوى «دموي عرقي» ليعني «عائلة» أو «ذرية» أو «سلالة»، وليبرر عمليات الوراثة والاغتصاب في الحكم والتملك»[٢٨].

وعند ذلك تبرز التوجهات والأفكار الخادمة لإطالة عمر الاستبداد، وهذا الذي لمسه العلماء وأشاروا إليه وخطورته، حيث «قال قتادة: إنما أُحدِثَ الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث»[٢٩]. تلك المقولة التي تحمل بين طياتها وهجَ الاستبداد وهو يخلف وراءه ومعه قبل ذلك أفكارًا وخطابًا يخرج مشرعنًا للاستبداد بغطاء الشرعِ وسلطته، لتزيد من هوَّة الاستبداد وتجعله يصبُّ في مصبِّ هجير الظلم والتِّيه.

وهذا الفكر يعبِّر عن فقه الملوك أو كما قيل: «الإرجاءُ دِينُ الملوك»[٣٠]؛ لِما برَّر وقنَّن وشرَّع لبقاء السلطان وسطوته.

لم يؤثر الاستبدادُ في الخطاب الفقهيِّ في مسائل معيَّنة فقط كـ«الخروج على السلطان» أو «تولي السلطان بالوراثة» وما شابه ذلك؛ بل الأمر أبعد من ذلك، حيث كوَّن الاستبداد فكرًا وتوجهًا عامًّا وصياغة مفاهيم، وتأويل نصوصٍ بغير الوجه الشرعي، وهذا ما نسعى إليه في هذا البحث من أجل بيان تأثير الاستبداد في الخطاب الفقهي بشكل عام، وصياغة الفقه وظهور الأفكار والجماعات.

فالملاحظ على مرِّ التاريخ وإلى اليوم، كيف صنع الاستبدادُ توجهاتٍ وفرقًا وجماعاتٍ وأحزابًا كلها بلا شكٍّ صنيعة الاستبداد، بغضِّ النظر عن إقرار وجود الخلاف.

والسير بالخطاب الفقهي تحت توجهات الاستبداد وسطوته أدى إلى انحراف الخطاب الفقهيِّ البنَّاء، وجعله يدور في دوائر مغلقة؛ ولهذا نجد كيف كان الخطاب الفقهي الراشدي يسير بشكل بنَّاء، ويساير الواقع ويعالج

---

(٢٨) أهداف التربية الإسلامية، المؤلف: د ماجد عرسان الكيلاني (الناشر: دار القلم، الطبعة: الأولى) (ص٤٥٤).

(٢٩) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة (٣٧/ ٤ ـ بترقيم الشاملة آليًا).

(٣٠) الكنى والأسماء للدولابي (٢/ ٤٦٣).

المشكلات وحل المعضلات، بما ينسجم مع التقدُّم في المجتمع والإسهام في نهضته. لكن بفعل الاستبداد بدأ الفقه ينحسر شيئًا فشيئًا ليبقى في ساحة المراوحة والمجادلة. ولهذا يقول إمام الحرمين: «إن الخلافة بعد منقَرض الأربعة الراشدين شابتها شوائبُ الاستيلاء والاستعلاء، وأضحى الحقُّ المحضُ في الإمامةِ مرفوضًا، وصارت الإمامةُ ملكًا عضوضًا»[31]. وهنا تشخيص لبداية صعود الاستبداد والاستعلاء والشوائب التي بدأت تطرأ على الواقع.

وإن كان هناك كثيرٌ من العلماء ظهروا في ظل الاستبداد ولهم إسهامات كبيرة، إلا أن هذا كان ممتدًّا بفقه الصحابة، ومناوئًا للاستبداد كأمثال أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد.

وبدأ ربط الإسلام بشخص السلطان أو الملك، الذي حال دون ممارسة المؤسسات دورها، وتقدم رأيها؛ «وهنا بدأ الانحراف وعاد خطُّ الاستبداد من جديد، فبدأت تظهر تيارات الانحياز نحو القوة لا نحو العدالة الاجتماعية، وكأن لا إسلام جاء ولا نبي ظهر، وما زالت الحالة مستمرة إلى اليوم.

لقد تمثَّل الانحراف الأول بخطِّ الإرجاء مؤسسًا لخطِّ الضعف، ثم جاء خطُّ الجبر نتيجة نظرية القضاء والقدر ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩] التي وضعت المسلم في إطار الاستسلام لكل شيء؛ أي: إن كل ما يحصل له فهو مكتوب عليه سلفًا. فأصبحت الأعمار والأرزاق والأعمال مكتوبةً ومحدَّدة بزمن، فبقي الإنسان جامدًا دون حراك. وبدأ الاتجاه في تعريف القضاء والقدر هو بصمة الاستبداد السياسي الخطيرة على العقيدة الإسلامية. فلا احتجاج على حاكم، ولا فقه دستوري يحدِّد شرعية الدولة، فظهر مفهوم الطاعة العمياء للحاكم دون نقاش متمسكين بالآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩]، لينتج منه دمجٌ غير مقبولٍ شرعًا، وهو طاعة أولي الأمر متساوية مع طاعة الله. هنا أصبح الفقه الإسلامي خليطًا في الاعتقاد بين المعاملات والأحوال الشخصية

---

(٣١) الغياثي (ص٦٣).

والعبادات والأخلاق، وكما يريدها الحاكم، فانتفت الحاجة إلى الشرعية والرأي الجماعي معًا»[٣٢].

في ظل التحولات السريعة على الفقيه ورأيه، انقسم الخطاب الفقهيُّ في ظل الاستبداد إلى:

١ ـ **خطاب المواجهة:** وعادةً ما يبدأ خطاب المواجهة بقدرٍ كبير من الصحَّة ثم يزداد شيئًا فشيئًا؛ حتى يصل إلى خطابٍ متنامٍ عن ردة فعل.

٢ ـ **خطاب المسالمة:** وهو أقلُّ مرتبةً من الأول، ويُصار الخطاب إليه بعد شدَّة الاستبداد وسطوته.

٣ ـ **خطاب المداهنة:** وهو الخطاب المتمثِّل بعلماء السلاطين الذين حذَّر منهم الفقهاء قديمًا وحديثًا.

«وزادت السبحة انفراطًا عندما اتحد «فقهاء السلطة» و«فقهاء المعارضة» معًا في دعم حكَّامهم: فقهاء السلطة أعطوا الحكام القضاء ليحكموا، وفقهاء المعارضة أعطوا نفس السلاح لحكامهم ليقاوموا»[٣٣].

وبهذا «فإن الخطأ لا يكْمُن فقط فيما منحه «فقهاء السلطة» للخلفاء القياصرة والسلاطين من شرعيَّة دينيَّة ودينٍ يُطاع؛ بل فيما منحه وديَّنه «فقهاء معارضة السلطة» من صلاحياتٍ لأئمَّة العدل المجتهدين الأبرار. ذلك لأن الصلاحيات الدينيَّة المطلقة بغضِّ النظر عمن أُعطيت ولمن أعطيت، هي أساس البلوى»[٣٤].

ولا شكَّ أن تكوين الرؤية الصحيحة للخطاب الفقهي لا تتأتى من خلال خطاب إحدى المراحل؛ بل لا بدَّ من قراءة المراحل جميعها المخالف والموافق والمسالم، من أجل تكوين رؤيةٍ صحيحة متكاملة.

ولأن التحول الفقهي ابنُ واقعِهِ ويحتكم إلى قانون المصالح والمفاسد

---

(٣٢) موقع (صوت العراق) حقيقة الإسلام الغائبة. . نظرية الاستبداد؟ كيف تأصلت عند المسلمين؟ الحلقة التاسعة، بقلم: د. عبد الجبار العبيدي (٢٥ سبتمبر ٢٠١٦م).

(٣٣) الفردية، بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين، تأليف: زيد بن علي الوزير، (مركز التراث والبحوث اليمني)، (ط١، س٢٠٠٠م) (ص٣٩٦).

(٣٤) الفردية ـ بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين (ص١٣).

المرحلية وما يطرأ على ذلك؛ فلهذا نجد عند الأئمَّة تحولات في الآراء والمواقف من الاستبداد تبعًا للواقع وظروفه، ومن ذلك قول الإمام مالك بجواز الخروج على الحاكم المستبد، كما جاء في «تاريخ الخلفاء» ما نصه: «وممَّن أفتى بجواز الخروج مع محمد(٣٥) على المنصور= مالك بن أنس رَحِمَهُ اللهُ. وقيل له: إن في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنما بايعتم مكرهين وليس على مكرهٍ يمين»(٣٦). وحصل ذلك في سنة مائة وخمسة وأربعين(٣٧). وما نتج عن ذلك من تضييقٍ على أهل المدينة جيران رسول الله ﷺ، واضطهادٍ لآل علي بن أبي طالب وتقييدهم وجلبهم إلى العراق.

«ها نحن نرى جانبين: **الأول** مسائل الفقه التقليدية وهي فضاء مفتوح للفقيه، بينما الجانب **الثاني** وهو مساحة السياسة فقد كانت مغلقةً عليه، بينما بقيت العلاقة الملتبسة بين الديني والسياسي باقيةً إلى اليوم. وبالتالي، كان دور الفقيه محصورًا في قضاياه التقليدية، فحتى الرأي السياسي هنا أخذ شكل الفضاء المسموح به، وهو «طلاق المكره»؛ فالفقيه لم يكن يستطيع التعبير الصريح عن رأيه... والسياسي ينتظر منه إمَّا الولاء أو الصمت»(٣٨).

ولكن ما إن تبنَّى مالك ذلك حتى عدل عنه بعد حين، ولعل مالكًا أدرك مبكرًا أن الخروج يرهق الأمَّة ويشتِّت شملها ويفرق صفها، وليس من السهل الميسور على من استولى على السلطة بالقوة أن يفرط بكرسي السلطة، أو يفرط في العضِّ عليه وتوريثه لذريته(٣٩).

ويوضح ذلك رأيه في طاعة المفضول من أنه لا يصحُّ الخروج عليه، ولبيان ذلك فقد جاء في الشرح الكبير ما يوضح ذلك: «فمن خرج عليه

---

(٣٥) هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي، كنيته أبو عبد الله، يروي عن جماعة من التابعين، روى عنه أهل المدينة. قُتل بالمدينة سنة ١٤٥هـ، وهو ابن ٤٥ سنة. ينظر: الثقات (٧/ ٣٦٣).

(٣٦) تاريخ الخلفاء (١/ ٢٦١).

(٣٧) ينظر: البداية والنهاية (١٠/ ٨٢).

(٣٨) التراث وإشكالياته الكبرى: نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية، د. جاسم السلطان، (ص٧٧).

(٣٩) يُنظر: البداية والنهاية (٩/ ٣٤٠ ـ ١٠/ ١٦٠)، ومنهج مالك بن أنس في العمل السياسي، د. أحمد العوضي (ص٥).

(السلطان العادل) لا على سبيل المغالبة كاللصوص لا يكون باغيًا، (فللعدل قتالهم، وإن تأولوا) الخروج عليه لشبهةٍ قامت عندهم، ويجب على الناس معاونته عليهم، وأما غير العدل فلا تجب معاونته، قال مالك رضي الله عنه: دعه وما يراد منه ينتقم الله من الظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما، كما أنه لا يجوز له قتالهم لاحتمال أن يكون خروجهم عليه لفسقه وجوره، وإن كان لا يجوز لهم الخروج عليه»[٤٠].

يعلِّق أبو زهرة على رأي مالكٍ وبيان سبب هذه الفتوى فيقول: «وإن ذلك الرأي تكون لدى مالك؛ لِما وصل إليه من أخبار الفتن وما عانته الأمَّة من الخروج على حكَّام عصره، وما يعتور ذلك من الفساد، واضطراب في الأمور، وتعطيل المشاعر الدينيَّة، ثم ينتهي الأمر باستغلاظ عود الحاكم، وقوة بطشه»[٤١].

وهو انتقال من مرحلة المواجهة إلى مرحلةٍ أقرب إلى المسالمة مع بيان الاستبداد وخطورته، إلا أنه انتقال مصلحيٌّ، مستند إلى واقعٍ لا يمكن تعميمه على كل واقع.

إن الاستبداد قد يغيِّر مسار الفتوى كاملة ليس من باب مداهنة العلماء للسلطة، فهذا أمر فرغنا منه؛ ولكن من باب الكوارث التي قد تحصل على الناس من جراء عدم التغيير، كما حصل في مسألة الخروج على الحاكم الجائر الظالم.

وليس الأمر هنا من أجل تحقيق علميٍّ في هذه المسألة أو غيرها؛ بل هو تسليط الضوء على أثر الاستبداد في الخطاب الفقهي وتغيير مسار الفتوى وتحويلها خصوصًا، والخطاب الفقهي عمومًا، وربما يكون التغيير هو الصحيح والأنفع؛ ولكن هذا التغيير لم يصدر من نفسٍ هادئة مطمئنة ورؤية فقهيَّة غير متحيزة تتصف بالاتزان التامِّ الذي يمكِّنها من التقرير والترجيح، لكنه ظهر في ظل أزمةٍ واقعيَّة ونفسيَّة واضطرابٍ يبحث فيه الفقهاء عن مخرج من الفتنة[٤٢].

---

(٤٠) الشرح الكبير (٤/ ٢٩٩). ويُنظر: شرح مختصر خليل (٨/ ٦٠).

(٤١) مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (ص٢٠٨).

(٤٢) يُنظر: حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي (ص١٤٢).

وهذا التحول يتجاوز هذه المسائل بخصوصيتها؛ بل أبعد من ذلك في تشكيل المفاهيم وصياغة الأحكام وغير ذلك؛ بل حتى الجانب الاعتقادي كما بيَّن ذلك الدكتور حاكم المطيري: «ظهر لي... ما لم يكن في الحسبان! وهو أن جذور الأزمة تتجاوز الخطاب السياسي العملي إلى الخطاب العقدي»(٤٣)، وعندها تحوَّل الخطاب الفقهي إلى «خطاب سياسي سلطاني استبدادي جاهلي شكَّل ثقافة الأمَّة على نحو خطيرٍ عقودًا طويلة، بما يحقِّق الثبات والاستقرار»(٤٤).

ثم بعد ذلك بدأ الخطاب الفقهيُّ يسير وهو يشهد تحولات وتقلبات، وأهمُّ تحولٍ وأخطره هو أن يتنحى مبدأ العدل الذي قامت عليه السماوات والأرض عن الخطاب الفقهي، ويبقى العدل يُذكر على سبيل الموعظة والمثالية التي طُبِّقت في زمن التشريع والخلفاء الراشدين، وأن غياب «العدل» كمقصدٍ من مقاصد الشريعة في لغة الفقهاء؛ لسيادة الاستبداد الكبير، الذي جعل الخطاب الفقهيَّ يسير باتجاه يبتعد عن مقصدٍ كبير من مقاصد شريعتنا الكبرى.

ومثل هذا النهج من مساراتٍ وسلوكياتٍ ومنهجياتٍ خدمت الاستبداد اليوم بشكلٍ كبير، «حيث وظفها لخدمة خطابه السياسيِّ الشرعيِّ المبدَّل الذي ولد ونشأ وترعرع في أحضان الاستعمار الغربي للعالم العربي والإسلامي... بعيدًا عن دين الأمَّة ونظمها، وخارج ثقافتها وقيمها، حتى استوى عوده، واشتدَّ ساعده، وكان الدين المبدل أحدَ أهمِّ أدواته لتنفيذ برامجه ومخططاته، فتمَّ توظيفه لخدمة الأنظمة واستبدادها، ولتبرير ممارساتها وفسادها، ولإخضاع الشعوب لها باسم الدين؛ لِما للدين من سلطانٍ على القلوب والنفوس، حتى زعم فرعون أنه يخاف على دين الشعب المصري كما حكى القرآن عنه: ﴿ذَرُونِيٓ أَقۡتُلۡ مُوسَىٰ وَلۡيَدۡعُ رَبَّهُۥٓۖ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمۡ أَوۡ أَن يُظۡهِرَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡفَسَادَ ٢٦﴾ [غافر: ٢٦]»(٤٥).

يقول الكتاب الفرنسي روجر لوبون في مقالة منشورة في الصحافة

---

(٤٣) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص٩).

(٤٤) المرجع نفسه.

(٤٥) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص٩).

الفرنسية سنة ١٩٢٣م موضحًا جذور الخطاب السياسي المبدل الذي آل بالعالم الإسلامي إلى هذه الحال: «إن الإسلام ـ أي المبدل ـ يحتم على أتباعه الاستسلام للقوة، ويجعل القوة خاصيَّة إلهيَّة تجب طاعتها ولو كان صاحبها كافرًا؛ فالقوة من الله، ومن الذي يستطيع أن يناهض قوة الله؟

إن هذا المشرب هو السببُ الوحيد فيما نجده من انقياد أشد الأُمم الإسلامية للفاتح الأجنبي؛ فالإسلام لا يخضع بفطرته إلا للسلطة القاهرة، والسلطة والعلو عنده توأمان، وعندما كانت أوروبا متحدة وكان هناك ما يُسمَّى المجتمع الدولي، كانت مكانة أوروبا فوق أن تنازع، وكانت الشعوب الإسلامية واحدًا بعد واحد تلقي سلاحها، ولم يكن ثمة من يرفض منها إلا بعض حركات عارضة، وثورات منحصرة، ولما جاءت الحرب الكبرى كنت ترى البنجابي والبنغالي والمصري والأعراب والبربر والمراكشيين يتجندون تحت رايات دول الحلفاء، وأن مليونًا ونصف مليون مقاتل من المسلمين قاتلوا ببسالة عساكر خليفة إسطنبول؛ بل تبارى المشايخ في مراكش والمغرب على نشر الفتاوى المضادة لأبناء ملتهم من الأتراك، وعندما وقف جيش الإنجليز عند الفرات كانت أراضي الدولة العثمانية تموج بالعساكر الإسلامية المقاتلة تحت ألوية الحلفاء، ولم يستمع أحدٌ لفتوى شيخ الإسلام، وكان الشرق كله يتوقَّع حكم أوروبا، وكان موطِّنًا نفسه على الطاعة لها»[٤٦].

إنه «خضوع الشعوب المطلق لسلطانها الجائر باسم الدين، بعد أن صارت كل مظاهر الوثنيَّة والتأليه للسلطة أمرًا مشروعًا في الخطاب الإسلامي الرسمي والشعبي المعاصر»[٤٧].

وبداية تحول الوضع المتدهور في شؤون الأمَّة وما أصابها وكثرة الفتن، هو ظهور الخطاب الفقهيِّ الذي يحمل معه الاستبدادَ المشرعَن، ومن هنا ينبغي إدراك مدى تأثير الخطاب الفقهي في تحول الأفكار والرؤى.

ومن هنا كانت أهمية الخطاب الفقهي وسيطرته على قيام المجتمع

---

(٤٦) حاضر العالم الإسلامي لستودارد وتعليق أرسلان ط١٤/ ٣٠٧. نقلًا عن: تحرير الإنسان وتجريد الطغيان ـ دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي، د. حاكم المطيري (ص١١).

(٤٧) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص١٨).

وتعثُّره، وممّا ينبغي أن يُذكر أن الخطاب الفقهيّ يتجاوز منطقة الكشف عن الحكم الشرعيِّ إلى بناء أُطرٍ ومفاهيمَ وقيمٍ.

ولذلك كان هناك تلازمٌ بين الانحراف السياسي والتأويل الفقهي، فقد «كان لهذا التراجع والانحراف في الخطاب السياسي المؤول أثره على الفقه والفقهاء؛ إذ لكل خطابٍ سياسيٍّ خطابٌ دينيٌّ يعزِّزه وينصره»(٤٨).

وبدأ الكواكبي ينعى ذلك وهو يحدِّد الداء فيقول: «إن جرثومة دائنا هي خروج ديننا عن كونه دينَ الفطرة والحكمة، دين النظام والنشاط، دين القرآن والصريح البيان إلى صيغة أنَّا جعلناه دينَ الخيال والخبال، دين الخلل والتشويش، دين البدع والتشديد، دين الإجهاد. وقد دبَّ فينا هذا المرضُ منذ ألف عامٍ فتمكَّن فينا وأثر في كل شؤوننا حتى بلغ فينا استحكام الخلل في الفكر، والعمل أننا لا نرى في الخالق جل شأنه نظامًا فيما اتصف، نظامًا فيما قضى، نظامًا فيما أمر، ولا نطالب أنفسنا فضلًا عن آمرنا أو مأمورنا بنظام وترتيب واطراد ومثابرة.

وهكذا أصبحنا واعتقادنا مشوش، وفكرنا مشوش، وسياستنا مشوشة، ومعيشتنا مشوشة، فأين منا والحالة هذه، الحياة الفكرية، الحياة العلمية، الحياة العائلية، الحياة الاجتماعية، الحياة السياسية»(٤٩).

وفيما بعد وعندما تعمقت أواصر الانحراف، وتمَّ لفقهاء السلطة الاستحواذ على الجماهير؛ تمَّ إقصاء علماء الأمَّة الحقيقيين إلى الزوايا البعيدة، وتمكَّن هؤلاء الفقهاء من إلصاق التهم ـ بما فيها التكفير والردة ـ بعلماء المعارضة وقادتها، وكانت النتيجة أن تسيَّس الفقه ليدين الحكم(٥٠).

ولن يستطيع أحدٌ أن ينكر أن «النظرية السياسية» الموجودة في كتب «فقهاء السلطة» قد هدفت إلى إيجاد شرعيَّة دينيَّة لتبرير الأمر الواقع بقصد إقراره، وإعطاء الشرعيَّة لمن لا يملكها من أجل الاحتفاظ بمصالحه الخاصَّة؛ فأدخلوا تبريراتهم قسرًا في صلب التشريعات، وكانت النتيجة أن

---

(٤٨) المرجع نفسه (ص٥٧٤).
(٤٩) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (ص٩٤).
(٥٠) ينظر: الفردية، بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين (ص٣٩١).

أصبح الانحراف شريعةً تُمارس ويُحكم بها؛ بقصد الإضرار والمضار ودفعها، وتحولت السياسة الواقعيَّة إلى وقيعة في الشريعة[٥١].

وبعد هذا أنتقل إلى إبراز أهم التحولات الأساسيَّة المنهجيَّة المهمَّة على مستوى الأصول، في تشكيل الخطاب الفقهي.

---

(٥١) المرجع نفسه (ص٣٦٣).

المطلب الأول

من الفقه إلى العقيدة

إن الشريعة بين مجالين مهمَّيْن مهيمنين على مساحة المسائل الشرعيَّة: مجال الفقه بمعناه العام، ومجال الاعتقاد. ومجال الفقه: قابل للنظر والاجتهاد، ومساحة ذلك واسعة وقابلة للاختلاف وتجديد النظر، وهو في غالب المسائل الفقهية للمساحة الظنيَّة التي تشكِّل مسائلها ومباحثها.

أما مجال الاعتقاد: فهو مجال غير قابلٍ للاجتهاد والاختلاف إلا في بعض الفروع؛ للمساحة القطعيَّة التي تشكِّل مسائله. فتؤخَذ مسائله مسلَّمةً من غير اجتهادٍ أو اعتراضٍ.

إن الخلطَ بين المجالين مشكلٌ جدًّا وضياعٌ لبوصلة الشريعة وتوجيهها؛ لأن جعلَ العقيدةِ فقهًا، أو جعلَ الفقهِ عقيدةً = قلبٌ لاتجاه الشرع ومنهجه القائم على المجالين المذكورين.

وبما أن مسائل العقيدة من المسائل التي يجب التسليم لها، وعدم إخضاعها للنظر والتعديل أو الاجتهاد في غالب مسائلها؛ فَمِن المفيد للاستبداد القفز بمسائل فقهيَّة إلى كونها عقائديَّة، وكلُّ ذلك حدث نتيجة الاستبداد لسدِّ الباب أمام المعترضين، كما هو تشريع للحاكم أن يقضي على من يناقش مثل تلك المسائل الاعتقاديَّة حفاظًا على الشرع!

وهذا أحد التحولات التي شهدها الخطاب الفقهيُّ من خلال تحول بعض مسائله إلى خانة الاعتقاد، ومن ذلك «**إدراج مسألة الخروج على الحكام ضمن مسائل الاعتقاد**»؛ لتكون أكثر قداسةً وحساسية، جاء في العقيدة الطحاوية: «وَلَا نَرَى الْخُرُوجَ على أَئِمَّتِنَا وَوُلَاة أُمُورِنَا، وَإِنْ جَارُوا، وَلَا نَدْعُو عَلَيْهِمْ، وَلَا نَنْزِعُ يَدًا مِنْ طَاعَتِهِمْ، وَنَرَى طَاعَتَهُمْ مِنْ طَاعَة الله ﷻ

فَرِيضَة، مَا لَمْ يَأْمُرُوا بِمَعْصِيَة، وَنَدْعُوا لَهُمْ بِالصَّلَاحِ وَالْمُعَافَاة»[1].

وفي المقابل، جعل ذلك من عقيدة أهل السُّنة والجماعة بجواز ولاية المتغلِّب: «ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كانوا اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة بأي وجهٍ كان بالرضا أو الغلبة، فقد شقَّ هذا الخارجُ عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله ﷺ، فإن مات الخارج عليه مات ميتةً جاهليَّة.

ولا يحلُّ قتال السلطان، ولا الخروج عليه لأحدٍ من الناس، فمن فعل ذلك فهو مبتدعٌ على غير السُّنَّة والطريق.

والسَّمع والطَّاعة للأئمَّة وأمير المؤمنين البر والفاجر، ومن ولي الخلافة واجتمع الناس عليه ورضوا به، ومَنْ ظهر عليهم بالسيف حتى صار خليفةً وسُمي أمير المؤمنين»[2].

وهي مسألة تُدرج في المتن العقدي لتشكِّل العقيدة السُّنيَّة، وتسلم نفسها أمام شخص الحكَّام أو السلطان وإن جار عليها!

ثم تقابل ذلك بالطاعة العمياء مقررة ومتمسِّكة بالعقيدة، والذي يخرج عن الاعتقاد خارج عن الدين، فسيف السلطان قائم على رقاب الخارجين على الاعتقاد!

وهذا ممّا دعا ابن حزم أن يردَّ على مدَّعي الإجماع «بعدم الخروج على السلطان»، فيقول: «ورأيت لبعض من ينسب نفسَه للإمامة والكلام في الدين فصولًا، ذكر فيها الإجماعَ فأتى بكلامٍ لو سكت عنه لكان أسلمَ له في أخراه؛ بل الخرس كان أسلمَ له، وهو ابن مجاهد البصري الطائي لا المقرئ؛ فإنه أتى فيما ادَّعى فيه الإجماع أنهم أجمعوا على أن لا يخرج على أئمَّة الجور؛ فاستعظمت ذلك ولعمري إنه عظيم أن يكون قد علم أن مخالفَ الإجماع كافِر، فيلقي هذا إلى النَّاس وقد علم أن أفاضل الصحابة وبقيَّة النَّاس يوم الحرَّة خرجوا على يزيد بن معاوية، وأن ابن الزبير ومن اتبعه من خيار المسلمين خرجوا عليه أيضًا رضي الله عن الخارجين عليه

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (ص٢٥١).
(٢) أصول السُّنَّة لأحمد بن حنبل (ص٤٦ وما بعدها).

ولعن قتلتهم، وأن الحسن البصري وأكابر التابعين خرجوا على الحجَّاج بسيوفهم، أَتَرى هؤلاء كفروا؟! بل واللهِ من كفرهم أَحَقُّ بالكفر منهم، ولعمري لو كان اختلافًا يخفى لعذرناه؛ ولكنه أمرٌ مشهور يعرفه أكثر العوام في الأسواق والمخدرات في خُدُورهنَّ لاشتهاره»[٣].

وبهذا تحوَّل الأمر إلى أن تكون المسألة من أصول الدين والعقيدة[٤]، وهنا مكْمَن الخطر؛ لأنها ستتحول إلى إسلامٍ وكفر، وهذا ما يريده الاستبداد لعزل كل مخالفٍ عن دائرة الإسلام.

قال ابن تيمية: «وكان أفاضل المسلمين ينهون عن الخروج والقتال في الفتنة، كما كان عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب وعلي بن الحسين وغيرهم ينهون عام الحرَّة عن الخروج على يزيد، وكما كان الحسن البصري ومجاهد وغيرهما ينهون عن الخروج في فتنة ابن الأشعث. ولهذا استقرَّ أمر أهل السُّنَّة على ترك القتال في الفتنة للأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، وصاروا يذكرون هذا في عقائدهم، ويأمرون بالصبر على جور الأئمَّة وترك قتالهم»[٥]! «وأجمعوا على ترك القتال في الفتنة، وعلى الهروب ولزوم الزوايا والعزلة حتى تنكشف»[٦].

ولطول أمد الاستبداد أخذت هذه الأقوال بالانتشار والعمل بها، كما جاء عن الإمام النووي: «وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقةً ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السُّنَّة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق، وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينعزل، وحُكي عن المعتزلة أيضًا = فغلط من قائله مخالف للإجماع»[٧].

وكان التبرير لذلك النهج: «وَأَمَّا لُزُومُ طَاعَتِهِمْ وَإِنْ جَارُوا، فلأنه يَتَرَتَّبُ على الْخُرُوجِ مِنْ طَاعَتِهِمْ مِنَ الْمَفَاسِدِ أَضْعَافُ مَا يَحْصُلُ مِنْ جَوْرِهِمْ؛ بل

---

(٣) مراتب الإجماع (ص١٧٧ ـ ١٧٨).

(٤) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص٦١٤).

(٥) منهاج السُّنَّة النبوية (٤/ ٥٢٩).

(٦) الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ٦٢).

(٧) شرح النووي على مسلم (١٢/ ٢٢٩).

في الصَّبْرِ على جَوْرِهِمْ تَكْفِيرُ السَّيِّئَاتِ وَمُضَاعَفَةُ الْأُجُورِ، فَإِنَّ الله تعالى مَا سَلَّطَهُمْ عَلَيْنَا إِلَّا لِفَسَادِ أَعْمَالِنَا، وَالْجَزَاءُ مِنْ جِنْسِ الْعَمَلِ، فَعَلَيْنَا الاجْتِهَادُ بالِاسْتِغْفَارِ وَالتَّوْبَةِ وَإِصْلَاحِ الْعَمَلِ. قَالَ تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٍ ۝٣٠﴾ [الشورى: ٣٠]، وَقَالَ تعالى: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٌ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا قُلۡتُمۡ أَنَّىٰ هَٰذَاۖ قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡۗ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، وَقَالَ تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفۡسِكَۚ﴾ [النساء: ٧٩]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعۡضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعۡضَۢا بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ۝١٢٩﴾ [الأنعام: ١٢٩]. فَإِذَا أَرَادَ الرَّعِيَّةُ أَنْ يَتَخَلَّصُوا مِنْ ظُلْمِ الْأَمِيرِ الظَّالِمِ. فَلْيَتْرُكُوا الظُّلْمَ.

وَعَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ: أنه جَاءَ فِي بَعْضِ كُتُبِ الله: «أَنَا الله مَالِكُ الْمُلْكِ، قُلُوبُ الْمُلُوكِ بِيَدِي، فَمَنْ أَطَاعَنِي جَعَلْتُهُمْ عليه رحمة، وَمَنْ عَصَانِي جَعَلْتُهُمْ عليه نِقْمَة، فَلَا تَشْغَلُوا أَنْفُسَكُمْ بِسَبِّ الْمُلُوكِ، لَكِنْ تُوبُوا أعطفهُمْ عَلَيْكُم»[٨].

وهكذا تحولت المسألة من قضيةٍ فقهيَّة اجتهاديَّة إلى مسألةٍ قطعيَّة عقائديَّة مجمع عليها[٩]، ومؤيدة بنصوص الكتاب والسُّنة الصريحة، وتحولت المفاهيم إلى أكثر طمأنة للسلطة.

ولا أدري «كيف تصوّر الفتوى جموع المؤمنين الذين يقول الله فيهم: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ [الشورى: ٣٨]؛ أي: بين المؤمنين، وتأمر الحاكم بأن لا يستبدَّ: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وأمر الناس بتقبُّل ما يمسُّ حقوقهم وحرياتهم وكراماتهم وسلمهم وحربهم، وهي قضايا وجوديَّة في صلبِ دينِ الذي يريد الحياة الفاضلة، وهي ليست من الكماليات... وأهمُّ منصبٍ رفيع في المجتمع المسلم يمكن أن يسدَّه شخصٌ فاجر معطِّل للحقوق وفاسق وظالم، فماذا سيكون عليه حال المجتمع حينها؟ لا يبدو أن ذلك لم يدر بخلد العلماء حينها؛ ولكنهم ظنوا أنهم يوقفون مسلسل الاقتتال على

---

(٨) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي (ص٢٥٢).

(٩) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص٦١٤).

السلطة الذي كان شائعًا حينها، ويستبقون الحدَّ الأدنى من الوحدة والاستقرار التي يمكن مواجهة مطامع الأعداء بها، في عالم لم تستقر فيه الحدود، والغلبة فيه للأقوى، وليس فيه نظام دوليٌّ غيرَ شرعة القوة والاستيلاء، والمجتمعات الهشَّة والمتصارعة داخليًّا يسهل سقوطها بيد أعدائها، إنها في الصميم فكرة تقديم مصلحة حفظ الوجود على استيفاء الكماليات ما عدّوه من الحاجيات والتحسينيات... وكل ذلك مفهوم وسهل الاستيعاب. ويبقى سؤالان مهمان، **الأول**: أثر صبغ الموقف المصلحي بالاستدعاءات النصوصية وتلبيسه حلة شرعيَّة على جملة الفكر السياسي ونموه في الفضاء المسلم بعدها. **والثاني**: أثر الفتوى فعليًّا في وقف ظاهرة الاقتتال على السلطة وخلق الاستقرار»[١٠].

لم تعُد الفتوى باستطاعتها إيقاف مسلسل القتل والدم وهي تقرِّر حكم الغَلَبة، ولو أنها اشتغلت على تأسيس مبدأ للتداول السلمي للسلطة وجرمت الاستبداد والتسلط؛ لكان الأمر أقلَّ بكثير مما حدث، وإن لم يكن فلا يجد الاستبداد ما يؤيده.

ولم ينتهِ الأمر عند التوجهات الفقهيَّة القديمة؛ بل إنها لسانٌ ناطقٌ في التوجهات الفقهيَّة المعاصرة أيضًا، وهو ما زاد الطين بلة، وأخَّر عملية الانعتاق من الاستبداد.

«وهكذا تحولت القضية من قضيةٍ خلافيَّة اجتهاديَّة إلى قضيةٍ إجماعيَّة قطعيَّة، ومن مسألةٍ فقهيَّة إلى أصل عقائديٍّ يُستدل عليه بمثل هذه الإسرائليات؟!

وبهذا دخل الخطاب السياسيُّ الفقهيُّ مرحلةً جديدة، قام العلماء بتأويل النصوص لإضفاء الشرعيَّة على الواقع وترسيخه؛ تارةً بدعوى أن هذا ما تدلُّ عليه النصوص، وتارةً أن هذا ما تقضي به المصلحة وأن الخروج لا يؤدي إلا إلى المفسدة... إلخ، دون قراءةٍ صحيحة للواقع، ودون إدراك أن المصلحة التي تُظن بتحريم مقاومة طغيان السلطة وانحرافها هي مصلحة آنيَّة مؤقتة؛ إذ ما تلبث أن تكون النتائج أشدَّ مفسدةً ممّا كان يخشى من الخروج،

(١٠) التراث وإشكالياته الكبرى: نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية (ص٨٢ ـ ٨٣).

إذ تؤول الأمَّة إلى الضعف والانحلال ومن ثمَّ السقوط كما هي السُّنن الاجتماعية، وهذا ما حصل؛ فما إن شاع هذا الخطاب السياسي المؤول ـ الذي أضفى على السلطة هالةً من القدسيَّة حتى بلغت أوجَها في انحرافها واستبدادها ـ حتى حلَّت الكارثة بالأمَّة، وإذا بالغزو التتاريِّ وبالجيوش الهمجيَّة تسقط عاصمة الدولة الإسلاميَّة سنة ٦٥٦هـ في أكبر كارثة عرفها المسلمون في تاريخهم، وهذا ما حصل في الأندلس وفي غيرها من الأقاليم، ثم انتهى أمر الأمَّة إلى السقوط تحت سيطرة الغرب الاستعماري الصليبي، وغياب دور الأمَّة وفساد الأنظمة، وشيوع هذا الخطاب السياسي المؤول الذي يضفي الشرعية على وجودها؛ بل وحمايتها، مهما بلغت في فسادها وتفريطها بمصالح الأمة حفاظًا على مصالح عروشها؟!»[(١١)].

ونقل أبو يعلى الفراء عن أحمد ما نصه: «في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك، فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم «تكون الجمعة مع من غلب». واحتجَّ بأن ابن عمر صلَّى بأهل المدينة في زمن الحرة، وقال: نحن مع من غلب»[(١٢)].

وهذا النص يعمل على «التأصيل العقدي لشرعية التغلُّب، وأن القهر والغَلَبة والملك الجائر العضوض سبب لانعقاد الإمامة، ولو لم يكن المتغلِّب يقصد تطبيق الشرع ابتداءً، وأن من يرى غير ذلك فإيمانه بالله واليوم الآخر في خطرٍ عظيم»[(١٣)].

فهي إذن مسألة إيمان وكفر، وهكذا تمَّ تجذير هذه المسائل الفقهيَّة من خلال تحويلها إلى المتن العقائدي، لكن هذا لم يمنع أكابر العلماء والفقهاء من أن يتفطنوا لذلك وخطورته والتعريض به، وفي هذا يقول إمام الحرمين: «وليست الإمامة من قواعد العقائد؛ بل هي ولاية تامَّة، وعبارة معظم القول في الولاة والولايات العامَّة والخاصَّة مظنونةٌ في محل التأخِّي والتحرِّي»[(١٤)]، وهو يشير إلى من جعل ذلك الأمر في محلِّ القطع وهو من مسائل الاعتقاد ليترتب عليها الكفر والإيمان.

---

(١١) الحرية أو الطوفان (ص١٦٥ ـ ١٦٦).
(١٢) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء (ص٢٣).
(١٣) تفكيك الاستبداد (ص٣٤).
(١٤) الغياثي (ص٢٨).

ويقول الإيجي في المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها: «المتن عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمن قبلنا»[١٥]. ويقول الغزالي: «النظر في الإمامة أيضًا ليس من المهمَّات»[١٦].

«فالغزالي والإيجي يقرران أن ذكرهما للمسألة في كتب الكلام إنما هو على عادة كثيرٍ من المصنِّفين في كتب الكلام؛ فإنهم يذكرونها لمناسبة الرد على عقائد... القائلين بالنص عليها، ويعادون ويكفِّرون بناءً عليها؛ ولأن الناس إنما تفرقوا بعد الإمامة؛ ولذلك نرى الطحاوي (٣٢١هـ) مثلًا لم يتعرض لها في عقيدته المشهورة. وكونها من الفروع يعني أنها من الفقهيَّات، ولا تدخل في مسائل الإيمان والكفر، وهي من العمليات لا من المعقولات؛ ولذلك طال كلامهم في كثيرٍ من تفريعات المسألة حول شروط الإمام وكيفية تنصيبه ومن يقوم بذلك، والوسائل الشرعيَّة لوصوله، والطوارئ التي توجب الخلع أو الانخلاع - على حد تعبير الجويني - إلى غير ذلك»[١٧].

إلا أن الطحاوي مع عدم ذكر الإمامة في مسائل الاعتقاد، فإنه ذكر الخروج على الإمام من مسائل الاعتقاد!

و«لعل أقسى ضربة نزلت بالفكر السياسي نقل الخلافة من قضية فروع إلى قضية عقيدة، أي من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين (الكلام)، فأصبحت الخلافة تُعالج كعقيدةٍ لا كمنهج سياسيٍّ. ثم إن علم الكلام يعتبر ذروة الفكر الإسلامي وليس من السهل الوصول إليه، وليس سهلًا فهمه. إنه ثقافة النخبة، حبيس أروقة علميَّة، ولأنه ظلَّ كذلك فلم يتمكَّن من أن يصبح ثقافةً عامَّة أو تيارًا قويًّا. ثم إنه كان على خلافٍ مع سياسة القصور، فحورب محاربةً عنيفة. وهكذا أدت علو مكانته ومحاربة السلطة له إلى احتجازه في أروقةٍ لا نوافذ لها. ومن ثَمَّ لم يتم التواصل بينه وبين الناس، ففَقَد تأثيره. ومن ثَمَّ فقدت تلك الأفكار الرائعة أثرها.

(١٥) كتاب المواقف، للإيجي (٣/ ٥٧٤).

(١٦) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (ص١٢٧).

(١٧) الوسطية الإسلامية وفقه الدولة، قراءة نقدية، د. معتز الخطيب، وهو بحث منشور في مجلة تبين (العدد ٣ ـ سنة ٢٠١٣م) (ص١١).

أعتقد أن إخراج الخلافة من الفروع إلى الأصول ـ مهما كان السبب ـ كان فخًّا ناجحًا احتجز النظرية السياسيَّة في قالبٍ متجمِّد»[١٨].

وبالنظر إلى المسائل المطروحة وهي مسائل اجتهاديَّة خضعت لاجتهاداتٍ فقهيَّة أصابت في وقتها أو لم تصب، فإنها كان لها تأثير كبير في تحول الخطاب الفقهيِّ مآلًا، وهذه المسألة ألقت بظلالها على خطاب اليوم، وما فتاوى الربيع العربي إلا خير شاهد على استعمال نفس تلك المعطيات والأدلة، لتُساق اليوم متذرعةً بها.

وهذا السياق والنسق سرى إلى الاجتهادات البسيطة وخضوعها تحت مجهر العقيدة، وبالتالي إلصاق التهم والبدع والتفسيق والتكفير بمن يخالف مجرى ذلك الاجتهاد، في حين أن المسائل لا تعدو أن تكون فرعيَّةً وبسيطة، وخُذ مثلًا الفتاوى الموسميَّة والأجوبة الفقهيَّة في مسألة كـ«الاحتفال بالمولد النبوي أنموذجًا»، وانظر كيف تمَّ رفع سقف هذه المسألة من مسألةٍ فقهيَّة اجتهاديَّة فرعيَّة إلى مسألةٍ عقائديَّة.

ويستدعي طَرفَا الاختلافِ المقررات الفقهيَّة اجتزاءً من الجانبين للتأكيد على صحَّة اتباعه، وهكذا المسائل الأخرى.

والخطورة تكْمُن في تشكيلِ عقل الفقيه بهذه الطريقة، وإنتاج جملةٍ من المشاكل في كل واقعةٍ ونازلةٍ بدلًا من حلِّها والوقوف عند مشاكلها ومناقشتها بحجمها المتاح ولا يتعداها.

---

(١٨) الفردية، بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين (ص٩).

المطلب الثاني

من الخلاف إلى الإجماع

وهذا المطلب له امتداد بالمطلب الذي سبقه وقريب منه، وهو تحول المسائل الخلافيَّة إلى مسائل مجمعٍ عليها، وهو مسلكٌ خطير، حيث جعل الدوائر المغلقة حول المسائل المفتوحة، وإحاطتها بالإجماع من أجل التشريع للاستبداد.

وهنا استُخدم الإجماع وهو من أصول التشريع، لتمرير إرادة الاستبداد كما استُخدم المتن العقائدي من قبل في ذلك.

ومن الأخطاء الفقهيَّة الشائعة في مجال السياسة الشرعيَّة = دعاوى «الإجماع» غير الدقيقة، والتوسع فيها، و«إجماع الفقهاء» دليلٌ مدَّعى في مسائل كثيرة في مجال السياسة الشرعيَّة، وما يلحق بها من مسائل في التشريع الجنائيِّ والقضاء والاجتهاد وغيرها، على الرغم من أنه لم يحدث أن أُثبت إجماعٌ عن طريق عمليَّة منظمة[1].

المسألة الأولى: اشتراط القرشيَّة في الإمامة:

مرَّ من قبل الكلامُ عن كيفية تحول النَّسَب القرشي من أمرٍ مجمع عليه إلى عدم اعتباره وإسقاطه، وهنا ننظر إليه من حيث استخدام أصل الإجماع لتمريره، وبدأت دعوى الإجماع فيه بعد العهد الصحابي، ولهذا شكَّك الحافظ ابن حجر في دعوى الإجماع؛ فقال: «ويحتاج من نقل الإجماع إلى تأويل ما جاء عن عمر من ذلك، فقد أخرج أحمد عن عمر بسندٍ رجاله ثقات أنه قال: «إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حيٌّ استخلفته»، فذكر الحديث

---

(١) يُنظر: الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، د. جاسر عودة (الشبكة العربية للأبحاث والنشر ـ بيروت)، (ط١، س٢٠١٥م) (ص٩٦).

وفيه: «فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل» الحديث[٢]، ومعاذ بن جبل أنصاري لا نسب له في قريش، فيحتمل أن يقال: لعل الإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيًّا، أو تغيَّر اجتهاد عمر في ذلك، والله أعلم»[٣].

وكذلك «استشكل ابن كثير في البداية والنهاية[٤] كيف بايع فقهاء العراق وخيار التابعين فيها ابن الأشعث، ولم يكن من قريشٍ بل من كندة؟ وفيهم عامر الشعبي وسعيد بن جبير وكثير من قريش! والسبب هو أن القضية لم تكن ظاهرةً أصلًا في القرن الأول، وإنما ادعى عليها الإجماع في العصر العباسي بحكم الأمر الواقع، وإلا فالنصوص الواردة أشبه بالأخبار منها بالأحكام، وهذا ما فهمه الأنصار. وقد روى ابن أبي شيبة في المصنف عن عائشة قالت: لو كان زيد حيًّا لاستخلفه رسول الله ﷺ[٥]، وزيد ابن حارثة لم يكن من قريش. وقد روى أحمد في المسند من طريق أبي رافع أن عمر قال: «لو أدركني أحد رجلين ثم جعلت هذا الأمر إليه لوثقت به: سالم مولى أبي حذيفة، وأبو عبيدة بن الجراح»[٦]، وعن عمر رضي الله عنه قال: «فإن أدركني أجلي وقد توفى أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل»[٧]، يقول ابن حجر: ومعاذ بن جبلٍ أنصاريٌّ لا نَسَبَ له في قريش»[٨][٩].

يقول إمام الحرمين عن حديث «الأئمة من قريش»: «وذكر بعض الأئمة أن هذا الحديث في حكم المستفيض المقطوع بثبوته؛ من حيث إن الأمَّة تلقته بالقبول. وهذا مسلك لا أوثره؛ فإن نقلة هذا الحديث معدودون، لا يبلغون مبلغ عدد التواتر.

---

(٢) مسند أحمد (١/١٨) رقم (١٠٨). تعليق: شعيب الأرناؤوط حسن لغيره، وهذا إسناد رجاله ثقات.

(٣) فتح الباري، لابن حجر (١٣/١١٩).

(٤) ينظر: البداية والنهاية (٩/ ٨٥).

(٥) مصنف ابن أبي شيبة (٧/ ٤١٥).

(٦) مسند أحمد، ط. قرطبة (١/ ٢٠) رقم (١٢٩)، تعليق: شعيب الأرناؤوط، إسناده ضعيف.

(٧) مسند أحمد ط. قرطبة (١/١٨) رقم (١٠٨)، تعليق: شعيب الأرناؤوط، حسن لغيره، وهذا إسناد رجاله ثقات. وقال ابن حجر: رجاله ثقات. فتح الباري، لابن حجر (١٣/١١٩).

(٨) فتح الباري، لابن حجر (١٣/١١٩).

(٩) الحرية أو الطوفان (ص٥٧ ـ ٨٥٩).

والذي يوضِّح الحقَّ في ذلك أنَّا لا نجد في أنفسنا ثَلج الصدور، واليقينَ المبتوت بصَدَرِ هذا من فَلْقِ فيِّ رسول الله ﷺ، كما لا نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد؛ فإذن لا يقتضي هذا الحديثُ العلمَ باشتراط النَّسَبِ في الإمامة»[10].

وإمام الحرمين مع اعتباره للنسب القرشيِّ في الإمامة، إلا أنه قلَّل من اعتباره في النهاية فيقول: «فأما النسب وإن كان معتبرًا عند الإمكان، فليس له غَنَاءٌ معقول؛ ولكنَّ الإجماعَ المقدمَ ذكرُه هو المعتمدُ المستندُ في اعتباره»[11].

«ومن القائلين بنفي اشتراط القرشيَّة = القاضي أبو بكر الباقلاني، لِما أدرك عليه عصبيَّة قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشيَّة، وإن كان موافقًا لرأي الخوارج، لِما رأى عليه حال الخلفاء لعهده. وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحَّة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزًا عن القيام بأمور المسلمين. ورد عليهم سقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره؛ لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبيَّة فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضًا إلى العلم والدين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الإجماع»[12].

تمَّ تمرير أصل الإجماع والاتكاء عليه، حسب ما تقدَّم، ومن ثمَّ يتأرجح هذا الأصل بين مثبتٍ ومانع، بحسب مستجدات الواقع.

المسألة الثانية: الإجماع على شرعيَّة الحاكم المتغلِّب:

ومما ينقل في ذلك: «قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، رحمه الله تعالى: الأئمة مجمعون من كل مذهبٍ على أن من تغلَّب على بلدٍ أو بلدان له حكم الإمام في جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا؛ لأن الناس من زمنٍ طويلٍ قبل الإمام أحمد إلى يومنا هذا، ما اجتمعوا على

---

(١٠) الغياثي (ص٣٦ ـ ٣٧).

(١١) الغياثي (ص١٤٩).

(١٢) مقدمة ابن خلدون (ص٩٩ ـ ١٠٠).

إمام واحد، ولا يعرفون أحدًا من العلماء ذكر أن شيئًا من الأحكام لا يصح إلا بالإمام الأعظم»[١٣].

وقال ابن حجر: «وَقَدْ أَجْمَعَ الْفُقَهَاءُ عَلَى وُجُوبِ طَاعَةِ السُّلْطَانِ الْمُتَغَلِّبِ وَالْجِهَادِ مَعَهُ، وَأَنَّ طَاعَتَهُ خَيْرٌ مِنَ الْخُرُوجِ عَلَيْهِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ حَقْنِ الدِّمَاءِ وَتَسْكِينِ الدَّهْمَاءِ»[١٤].

وتمَّ الاستناد في ذلك الإجماع على باب سدِّ الذرائع؛ لِما رأوه من تقاتلٍ على السلطة وإسالة الدماء في ذلك، لكن بقي هذا الإجماع المتكئ على مبدأ سد الذرائع رائجًا، ولم يُنظر إليه من جهة أخرى كم من ذرائع ستُفتح بشرعيَّة المتغلِّب، والواقع يصدق ذلك.

وبتلك التشريعات الفقهيَّة المجمع عليها تم حسمُ مشروعيَّة بقاء الملك الجبري العضوض، وملك الطائفة والطبقة والفرد الواحد الذي لا شريك له في الحكم، بالاستناد إلى الإجماع على طاعة المتغلِّب وطاعته إذا جار وظلم! خشيةً من الخروج المسلَّح بالسيف، وهو تقنين ابتدأ بالخوف من العنف المسلَّح، وانتهى إلى مفسدة عظمى بإبقاء حالة التغلُّب والملك العضوض ممتدةً عبر الزمان والمكان، وأكسب الأنظمة الاستبداديَّة شرعيَّةً دينيَّة وسياسيَّة.

وهو إجماع ـ إن صحَّ ـ فهو مخالف لما دلَّت عليه السُّنَّة في وجوب اتباع سنن الخلافة الراشدة في الحكم الشوري. وأما اجتماع الناس على إمام واحد فهو أصل؛ ولكن عدم القدرة على تحقيقه لا يجيز استباحة حقِّ الأمَّة في المشاركة السياسيَّة، ولا يصلح تعليلًا لتجويز التغلُّب بالسيف[١٥].

ومن سلبيات هذا النهج = كثرة دعاوى الإجماع في كثيرٍ من المسائل الفقهيَّة والتشكيك فيها. ومن التوسُّع في مسائل الإجماع ما قاله أبو إسحاق الإسفراييني: «نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة؛ ولهذا يرد قول الملحدة: إن هذا الدين كثير الاختلاف، ولو كان حقًّا لَما

(١٣) الدرر السنية في الكتب النجدية (١٢/ ٢).

(١٤) فتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٧).

(١٥) يُنظر: تفكيك الاستبداد (ص٣٦).

اختلفوا، فنقول: أخطأت؛ بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها، وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول = أكثر من مائة ألف مسألة، يبقى قدر ألف مسألة هي من مسائل الاجتهاد والخلاف، ثم في بعضها يحكم بخطأ المخالف على القطع من نفسه، وفي بعض ينقض حكمه، وفي بعضها يتسامح فلا يبلغ ما بقي من المسائل التي تبقى على الشبهة إلى مائتي مسألة»(١٦).

وتمَّ ادعاء الإجماع في مسائل فرعيَّة، وهو في حقيقته إجماع مذهبٍ وليس إجماعًا بالمعنى الأصولي، وكذلك الإجماع المناطقي كإجماع أهلِ المدينة وإجماع الكوفة.

وبهذا فإن الأمر يتجاوز المسائل المتعلِّقة بالحكم والسياسة إلى أمر آخر، وهو التأسيس لهذا المنهج المتأرجح باستخدام الأصول.

ومن الخطورة توظيف الأصول (أصول الفقه) في تطويع الخطاب الفقهي، واستخدام أصل الإجماع، وكذلك تأويل النصوص أو ما يطلق عليه اليوم «طرق الاستنباط»، فجاءت هذه الأمور حافلةً بكثير من المقبوليَّة؛ لأنها تستند إلى أصولٍ كليَّة متفق عليها.

وهو النهج الذي أدى إلى كثيرٍ من التناقض في تشكيل المسائل وتقريرها، ومن ذلك ما تقرَّر في المسائل السالفة، فإنه لا ينسجم عقلًا التبرير لحكم المتغلِّب واعتباره إمامًا شرعيًّا ـ وإن لم يكن من قريش ـ مع الإقرار بقرشيَّة الحاكم بالإجماع المتفق عليه!

فهذا ينبئ عن أدواتٍ أخرى تحرِّك المسائل، وتتجاذبها حيثيات متعدِّدة متعلِّقة بالسلطة وأدواتها، كما هو واضح مما تقدَّم.

يبقى تساءل مهمٌّ: كم غُيِّب من مسائل فقهيَّة تتحاشى المساس بالسلطة؟

وكم رُوِّج لمسائل ليس لها أصل شرعيٌّ؟

إن الاستبداد يلعب على الجهات المتنفذة اجتماعيًّا؛ لتمرير إرادته والاطمئنان على بقائه، والسلطة الفقهيَّة لها نفوذ كبير وعميق في داخل

(١٦) التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ١١٠ ـ ١١١).

المجتمعات الإسلاميَّة، فبدأت تتحرك إليها أدواتُ السلطة لتنفيذ ما تريد باسم الشرع.

وقد يكون التحول في مفهوم الإجماع، من الإجماع الشرعيِّ إلى الإجماع السلطويِّ؛ أي: إجماع خادم للسلطة، وفكرة من يعتدّ بهم في الإجماع ومن لا يعتدّ بهم لها علاقة كبيرة في تحكُّم السلطة، فعقيدة السلطة تُدخل من تشاء وتُخرج من تشاء.

وجاء في «إرشاد الفحول»: «وعلى تقدير إمكان معرفة ما عند كل واحدٍ من أهل بلد، وإجماعهم على أمر، فيمكن أن يرجعوا عنه، أو يرجع بعضهم قبل أن يجمع «عليه» أهل بلدة أخرى؛ بل لو فرضنا حتمًا اجتماع العالم بأسرهم في موضع واحد، ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة قائلين: قد اتفقنا على الحكم الفلاني، فإن هذا مع امتناعه لا يفيد العلم بالإجماع؛ لاحتمال أن يكون بعضهم مخالفًا فيه وسكت تقيَّة وخوفًا على نفسه»[١٧].

وهذا نص فيه ما يشير إلى أن تشكيل الإجماع في مسألةٍ ما لم يكن واضحًا كثيرًا، وأحد الأسباب في ذلك «السكوت بسبب الخوف أو التقية» أو القول بسبب «الخوف أو التقية».

وجاء في روضة الناظر في تقرير الإجماع السكوتي وعدمه والوقوف على أحوال وأسباب من سكت، ما نصه: «أن يسكت تقيَّةً»[١٨].

وأورد الإمام الآمديُّ سؤالًا محتملًا، فقال: «فإن قيل: فقد وقع الإنكار من بعضهم على بعضٍ في العمل بالرأي والاجتهاد في المسائل الفقهيَّة، كما ذكرناه في إثبات القياس على منكريه، ومع الإنكار فلا إجماع.

وإن سلَّمنا عدم نقل إنكارهم لذلك، فيحتمل أنهم أنكروا ولم ينقل إلينا، وبتقدير عدم صدور الإنكار منهم ظاهرًا، فيحتمل أنهم أضمروا الإنكار والتأثيم تقيَّةً وخوفًا من ثوران فتنة وهجوم آفة»[١٩]. والإمام الآمدي أنكر وقوع ذلك؛ لأنه لو وقع لذُكر كما ادعى ذلك فقال: «فهو خلاف مقتضى

(١٧) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (١/ ١٩٦).

(١٨) روضة الناظر وجنة المناظر (١/ ٤٣٦).

(١٩) الإحكام، للآمدي (٤/ ١٨٩).

العادة؛ فإنه لو وجد الإنكار لتوفرت الدواعي على نقله، واستحال في العادة كتمانه كما نُقل عنهم الإنكار على الخوارج ومانعي الزكاة وغير ذلك»[٢٠].

ومع ردِّ الآمدي لذلك، إلا أنه يبقى أن إيراد السؤال بهذه الطريقة يشهد بوجود تحفُّظاتٍ وذرائع لها تعلُّق بالاستبداد.

إلا «أن العادة تقضي بأنه يستحيل العلم بثبوت الإجماع لخفاء بعض المجتهدين عند اتفاقهم بحيث لا يعلم وجوده، أو انقطاعه عن الناس، بحيث لا يخالط الناس بعد أن علم وجوده، أو وقوعه في الأسر فلم يتمكَّن من الالتحاق بسائر العلماء، أو خموله بمعنى أنه لا يعرف كونه مجتهدًا، وإن علم وجوده، أو كذب بعض المجتهدين بمعنى إفتائه بذلك الحكم على خلاف معتقده تقيَّةً من مخالفة الجمهور، أو رجوع بعض المجتهدين عما أفتى به لتغيُّر اجتهاده قبل إفتاء الآخر بذلك الحكم»[٢١].

المسألة الثالثة: الخلافة بولاية العهد:

قال الماوردي[٢٢]: تحت فصل: «هل تنعقد الخلافة بولاية العهد»؟

وأما انعقاد الإمامة بعهدٍ من قِبله، فهو ممّا انعقد الإجماع على جوازه،

---

(٢٠) المرجع نفسه.

(٢١) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٥٢٨).

(٢٢) «عمل الماوردي بالتدريس في بغداد ثم بالبصرة، وعاد إلى بغداد مرةً أخرى، وكان يعلِّم الحديث وتفسير القرآن، ولقِّب عام ٤٢٩هـ، بأقضى القضاة، وكانت مرتبته أدنى من قاضي القضاة، ثم بعد ذلك تولَّى منصب قاضي القضاة.

مكانته العلمية:

يعتبر الماوردي من أكبر فقهاء الشافعية، والذي ألَّف في فقه الشافعية موسوعته الضخمة في أكثر من عشرين جزءًا.

وقد نال الماوردي حظوةً كبيرة عند الخليفة المقتدر (المتولي بين سنتي ٣٨١ و٤٢٢هـ)، وعند بني بويه، وربما توسَّطَ بينهم وبين الملوك وكبار الأمراء فيما يصلح به خللًا أو يزيل خلافًا.

وقد كان معاصرًا لخليفتين من أطول الخلفاء بقاءً في الحكم: الخليفة العباسي القادر بالله، ومن بعده ابنه القائم بأمر الله، الذي وصل الضعف به مبلغه حتى إنَّه قد خُطِبَ في عهده للخليفة الفاطمي على منابر بغداد.

وكان الماوردي ذا علاقاتٍ مع رجال الدولة العباسية، كما كان سفير العباسيين ووسيطهم لدى بني بويه والسلاجقة، وبسبب علاقاته هذه يرجِّح البعض كثرة كتابته عمَّا يسمَّى بالفقه». الأحكام السلطانية، للماوردي، مقدمة المحقق (ص٩).

ووقع الاتفاق على صحته؛ لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما:

أحدهما: أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه، فأثبت المسلمون إمامتَهُ بعهده[٢٣].

والثاني: أن عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وهم أعيان العصر اعتقادًا لصحَّة العهد بها، وخرج باقي الصحابة منها، وقال عليٌّ للعباس ـ رضوان الله عليهما ـ حين عاتبه على الدخول في الشورى: كان أمرًا عظيمًا من أمور الإسلام لم أرَ لنفسي الخروج منه، فصار العهد بها إجماعًا في انعقاد الإمامة، فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحقِّ بها، والأقوم بشروطها، فإذا تعيَّن له الاجتهاد في واحدٍ نَظَر فيه، فإن لم يكن ولدًا ولا والدًا جاز أن ينفرد بعقد البيعة له، وبتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحدًا من أهل الاختيار، لكن اختلفوا: هل يكون ظهور الرضا منهم شرطًا في انعقاد بيعته أو لا؟ فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرطٌ في لزومها للأمَّة؛ لأنها حقٌّ يتعلَّق بهم، فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم.

والصحيح أن بيعته منعقدةٌ، وأن الرضا بها غير معتبر[٢٤]؛ لأن بيعة

---

(٢٣) قلت: الثابت تاريخيًا أن أبا بكر رضي الله عنه إنما رجع إلى أهل الحل والعقد في هذا الأمر وسألهم إن كانوا يرضون من يوليه عليهم فوافقوا جميعًا، لا أنه ولَّى عمر كما يزعم البعض ثم قبلت الأمَّة، فقد روي أن أبا بكر لما ثقل عليه المرض دعا عبد الرحمٰن بن عوف فقال: أخبرني عن عمر بن الخطاب؟ فقال: ما تسألني عن أمرٍ إلا وأنت أعلم به مني، فقال أبو بكر: وإن. فقال عبد الرحمٰن بن عوف: هو واللهِ أفضل من رأي كثير، ثم دعا عثمان بن عفان فقال: أخبرني عن عمر، فقال: أنت أخبرنا به. فقال: على ذلك؟ فقال: اللَّهُمَّ علمي به أن سريرته خير من علانيته، وأن ليس فينا مثله، وشاور معهما سعيد بن زيد، وأسيد بن حضير، وغيرهما من المهاجرين والأنصار. الأحكام السلطانية للماوردي، مقدمة المحقق (ص٣٠).

(٢٤) قلت: «وهذا الكلام من المصنف مردود عليه؛ إذ إن أبا بكر لم يعهد بالخلافة إلى عمر إلا بعد مشاوراتٍ وموافقاتٍ من الصحابة كما قدمنا، كما أن عمر حين حدَّد من حدَّد من الصحابة لاختيار الخليفة من بينهم، إنما اختار أولئك الذين لا يختلف عليهم اثنان من الصحابة على أنهم الأفضل والأصلح، بل كانوا هم أهل الحل والعقد والمشورة في حياة الرسول الكريم ﷺ، وحياة أبي بكر وعمر من بعده.

وعليه: فإن ما نراه أن موافقة الأمَّة على تولية الخليفة لولي العهد أمرٌ لا بدَّ منه لتصح ولاية العهد». الأحكام السلطانية، للماوردي، مقدمة المحقق (ص٣٠).

عمر ﷺ لم تتوقف على رضا الصحابة؛ ولأن الإمام أحقُّ بها، فكان اختيارُهُ فيها أمضَى، وقولُهُ فيها أنفذَ. وإن كان وليُّ العهد ولدًا أو والدًا فقد اختلف في جواز انفراده بعقد البيعة له على ثلاثة مذاهب:

أحدها: لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولدٍ ولا لوالدٍ حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلًا لها، فيصح منه حينئذ عقد البيعة له؛ لأن ذلك منه تزكية له تجري مجرى الشهادة، وتقليده على الأمَّة يجري مجرى الحكم، وهو لا يجوز أن يشهد لوالدٍ ولا لولدٍ ولا يحكم لواحدٍ منهما للتهمة العائدة إليه بما جُبِلَ من الميل إليه.

والمذهب الثاني: يجوز أن ينفرد بعقدها لولدٍ ووالد؛ لأنه أميرُ الأمَّة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة طريقًا على أمانته ولا سبيلًا إلى معارضته، وصار فيها كعهده بها إلى غير ولده ووالده، وهل يكون رضا أهل الاختيار بعد صحَّة العهد معتبرًا في لزومه للأمَّة أو لا؟ على ما قدمناه من الوجهين.

والمذهب الثالث: أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده، ولا يجوز أن ينفرد بها لولده؛ لأن الطَّبْعَ يبعث على ممايلة الولد أكثر ممّا يبعث على ممايلة الوالد؛ ولذلك كان كلُّ ما يقتنيه في الأغلب مذخورًا لولده دون والده. فأما عقدها لأخيه ومن قاربه من عصبته ومناسبيه؛ فكعقدها للبعداء الأجانب في جواز تفرده بها[25].

وكم في هذا النصِّ المتقدِّم من تناقضٍ مع ما تمَّ تقريره في المنهج القرآنيِّ والنبويِّ، من إثبات الشورى، وعدم التفرُّد بالحكم والتسلُّط، وتسلُّط الملك العضوض؟

لقد تمَّ تغييب النصوص الكليَّة بدعاوى الإجماع وغيره؛ لمناغمة السلطة القائمة آنذاك، وقد أخذت هذه اللغة المرحليَّة طابعًا عامًّا، فغدت فيما بعد صورةً معبِّرة عن التوجُّه الشرعيِّ في باب السياسة الشرعيَّة، وتم التوجيه الفقهي على السير بهذا الاتجاه.

وكيف يسير هذا النص بنثر القواطع الأصوليَّة، ونشرها بلغة صارمة؛ لتكون أكثر مقبوليةً، وهذا ما حدث.

---

(٢٥) الأحكام السلطانية، للماوردي (ص٣٠ ـ ٣٢).

وعلى مستوى آخر مع تلك الادعاءات الأصولية، فهناك ما ينقضها تمامًا، بالأداة الأصولية نفسها (الإجماع)، وفي هذا يقول ابن حزم: «لا خلاف بين أحدٍ من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التَّوارثُ فيها»[٢٦]؛ أي: الخلافة أو الإمامة.

وفي النصِّ السابق «قدَّم الماوردي للوصول إلى هذا الحكم المؤول كلَّ هذه المقدمات المؤولة عن وجهها الصحيح ومن ذلك:

١ ـ جواز الاستخلاف والعهد لفعل أبي بكر وعمر بإجماع الصحابة.

٢ ـ وأنه يكون إمامًا بعقد الاستخلاف والعهد، دون شورى المسلمين ورضاهم، إذا لم يكن والدًا ولا ولدًا للإمام القائم، بدعوى أن أبا بكر اختار عمر رضي الله عنهما دون أن يتوقف اختياره على رضا الصحابة؟! وعلَّل الماوردي ترجيح هذا الرأي بدعوى: «أن الإمام أحقُّ بها، فكان اختيارُهُ فيها أمضَى، وقولُهُ فيها أنفَذَ»[٢٧]، «والصحيح أن بيعته منعقدةٌ وأن الرضا بها غير معتبر»[٢٨].

٣ ـ فإذا كان والدًا أو ولدًا فالراجح ـ عند الماوردي ـ جوازه أيضًا؛ قياسًا على غيرهما ولأن الإمام «أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة طريقًا على أمانته ولا سبيلًا إلى معارضته»[٢٩].

وهكذا أصبح التأويلُ الماورديُّ وسيلةً لتبرير الأمر الواقع، وإضفاء الشرعيَّة عليه باسم الفقه، وسنن أبي بكر وعمر؟!

لقد كان الماوردي يعبِّر عن واقع عصرِهِ أكثر من تعبيره عن أصول الخطاب السياسي الإسلامي، ويظهر البون شاسعًا بين تأويله وتفسيره لحادثة أبي بكر لعمر، وفهم الصحابة لهذه الحادثة على وجهها الصحيح الموافق لتعاليم الدين المُنزَّل وأصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي»[٣٠].

---

(٢٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ١٢٩).
(٢٧) الأحكام السلطانية، للماوردي (ص٣١).
(٢٨) المرجع نفسه.
(٢٩) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص٥٧٦).
(٣٠) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص٥٧٦).

أما عن رأي إمام الحرمين في جواز تولية الأب لابنه، فيقول: «فالظاهر عندي تصحيحُ توليةِ العهد من الوالد لولده، إذا ثبت بقول غير المولِّي استجماعُ المولَّى للشرائط المرعيَّة فيه»[31]، ومع قبول الإمام بهذا الرأي إلا أنه ألمح إلى عدم القطع بذلك، مشيرًا إلى الاستبداد الذي حصل سابقًا، فقال: «ولكن المسألة المظنونة ليس لها مستندٌ قطعيٌّ، ولم أرَ التمسُّك بما جرى من العهود من الخلفاء إلى بنيهم؛ لأن الخلافة بعد منقَرضِ الأربعة الراشدين شابتها شوائبُ الاستيلاء والاستعلاء، وأضحى الحقُّ المحضُ في الإمامةِ مرفوضًا، وصارت الإمامةُ مُلكًا عضوضًا»[32].

والظاهر أن إمام الحرمين بنى ذلك الرأيِ على ما قدَّم به من صحَّة تولية الصديق لعمر رضي الله عنهما، فقال: «فإن قيل: إذا ولَّى الإمام ذا عهد، فهل يتوقف تنفيذ عهده على رضا أهل الاختيار في حياته أو من بعده؟

قلنا: ذكر بعض المصنفين في اشتراط ذلك خلافًا، والذي يجب القطع به أن ذلك لا يُشترط، فإنَّا على اضطرارٍ نعلم أن أبا بكر رضي الله عنه لمّا ولَّى عمرَ لم يُقدِّم على توليته مراجعةً واستشارةً ومطالعةً، وإذْ أمضى فيه ما حاوله لم يسترضِ أحدًا من أهل الاختيار على توافر المهاجرين والأنصار.

نعم روي أن طلحة رضي الله عنه قال لأبي بكر: لقد استخلفت علينا فظًّا غليظًا، فقال أبو بكر وهو يجود بنفسه: أجلسوني، فأُجلس رضوان الله عليه، وقال: لئن سألني ربي عن تفويض أمور المسلمين إلى عمر، لأقولن: استخلفت على أهلك خيرَ أهلك»[33]. «ومفاد هذا الكلام أن الإمام له أن يعهد إلى من يلي الأمر بعده، من غير أن يستشير أهلَ الحل والعقد، وأن عهده نافذٌ بمجرد وفاته، من غير اشتراط البيعة له من المسلمين، وإمام الحرمين يستدلُّ لهذا بعمل أبي بكر وأنه لم يراجع، ولم يستشر حين عهد إلى عمر رضي الله عنه، والمأثور أن أبا بكر قدَّم في ذلك مراجعة ومشاورة»[34].

---

(31) الغياثي (ص63).
(32) الغياثي (ص63).
(33) الغياثي (ص63).
(34) الغياثي، قسم التحقيق (ص299).

وقد جاء في الآثار ما يبيِّن صحَّة ذلك: «عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «كَتَبَ عُثْمَانُ عَهْدَ الْخَلِيفَةِ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ، وَأَمَرَهُ أَنْ لَا يُسَمِّيَ أَحَدًا، وَتَرَكَ اسْمَ الرَّجُلِ؛ فَأُغْمِيَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ إِغْمَاءَةً، فَأَخَذَ عُثْمَانُ الْعَهْدَ فَكَتَبَ فِيهِ اسْمَ عُمَرَ، قَالَ: فَأَفَاقَ أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ: أَرِنِي الْعَهْدَ، فَإِذَا فِيهِ اسْمُ عُمَرَ، قَالَ: مَنْ كَتَبَ هَذَا؟ فَقَالَ عُثْمَانُ: أَنَا، فَقَالَ: رَحِمَكَ اللهُ وَجَزَاكَ خَيْرًا، فَوَاللهِ لَوْ كَتَبْتَ نَفْسَكَ لَكُنْتَ لِذَلِكَ أَهْلًا». وعَنِ الْوَاقِدِيِّ عَنْ أَشْيَاخِهِ، أَنَّ أَبَا بَكْرٍ، لَمَّا اسْتُعِزَّ بِهِ دَعَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ فَقَالَ: أَخْبِرْنِي عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ؟ فَقَالَ: «مَا سَأَلْتَنِي عَنْ أَمْرٍ إِلَّا وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَإِنْ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: هُوَ وَاللهِ أَفْضَلُ مَنْ رَأْيِكَ فِيهِ، ثُمَّ دَعَا عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ: أَخْبِرْنِي عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ؟ فَقَالَ: أَنْتَ أَخْبَرُنَا بِهِ، فَقَالَ: عَلَى ذَلِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللهِ، فَقَالَ عُثْمَانُ: اللَّهُمَّ عِلْمِي بِهِ أَنَّ سَرِيرَتَهُ خَيْرٌ مِنْ عَلَانِيَتِهِ، وَأَنَّهُ لَيْسَ فِينَا مِثْلُهُ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَرْحَمُكَ اللهُ، وَاللهِ لَوْ تَرَكْتُهُ مَا عَدَتْكَ، وَشَاوَرَ بَعْدَهُ سَعِيدَ بْنَ زَيْدٍ وَأُسَيْدَ بْنَ الْحُضَيْرِ وَغَيْرَهُمَا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ». وَسَمِعَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، فَدَخَلُوا عَلَى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ مِنْهُمْ: مَا أَنْتَ قَائِلٌ لِرَبِّكَ إِذَا سَأَلَكَ عَنِ اسْتِخْلَافِكَ عُمَرَ عَلَيْنَا وَقَدْ تَرَى غِلْظَتَهُ؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: «أَجْلِسُونِي، أَبِاللهِ تُخَوِّفُونِي؟ خَابَ مَنْ تَزَوَّدَ مِنْ أَمْرِكُمْ بِظُلْمٍ، أَقُولُ: اللَّهُمَّ اسْتَخْلَفْتُ عَلَيْهِمْ خَيْرَ أَهْلِكَ، أَبْلِغْ عَنِّي مَا قُلْتُ مَنْ وَرَاءَكَ، ثُمَّ اضْطَجَعَ وَدَعَا عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ: اكْتُبْ: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا مَا عَهِدَ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي قُحَافَةَ فِي آخِرِ عَهْدِهِ بِالدُّنْيَا خَارِجًا مِنْهَا، وَعِنْدَ أَوَّلِ عَهْدِهِ بِالْآخِرَةِ دَاخِلًا فِيهَا، حَيْثُ يُؤْمِنُ الْكَافِرُ، وَيُوقِنُ الْفَاجِرُ، وَيَصْدُقُ الْكَاذِبُ، إِنِّي اسْتَخْلَفْتُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا، وَإِنِّي لَمْ آلُ اللهَ وَرَسُولَهُ وَدِينَهُ وَنَفْسِي وَإِيَّاكُمْ إِلَّا خَيْرًا، فَإِنْ عَدَلَ فَذَلِكَ ظَنِّي بِهِ وَعِلْمِي فِيهِ، وَإِنْ بَدَّلَ فَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا اكْتَسَبَ، وَالْخَيْرَ أَرَدْتُ، وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ، ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٧]، وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ». ثُمَّ أَمَرَ بِالْكِتَابِ فَخَتَمَهُ، وَخَرَجَ بِهِ مَخْتُومًا فَقَالَ عُثْمَانُ لِلنَّاسِ: أَتُبَايِعُونَ لِمَنْ فِي هَذَا الْكِتَابِ؟

قَالُوا: نَعَمْ، فَبَايَعُوا»[٣٥].

وأخرج ابن سعد في طبقاته: «عَنْ عَبْدِ اللهِ الْبَهِيِّ، دَخَلَ حَدِيثُ بَعْضِهِمْ فِي حَدِيثِ بَعْضٍ: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ لَمَّا اسْتُعِزَّ بِهِ دَعَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ فَقَالَ: أَخْبِرْنِي عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: مَا تَسْأَلُنِي عَنْ أَمْرٍ إِلَّا وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَإِنْ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: هُوَ وَاللهِ أَفْضَلُ مِنْ رَأْيِكَ فِيهِ، ثُمَّ دَعَا عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ: أَخْبِرْنِي عَنْ عُمَرَ، فَقَالَ: أَنْتَ أَخْبَرُنَا بِهِ، فَقَالَ: عَلَى ذَلِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللهِ، فَقَالَ عُثْمَانُ: اللَّهُمَّ عِلْمِي بِهِ أَنَّ سَرِيرَتَهُ خَيْرٌ مِنْ عَلَانِيَتِهِ، وَأَنَّهُ لَيْسَ فِينَا مِثْلُهُ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَرْحَمُكَ اللهُ، وَاللهِ لَوْ تَرَكْتُهُ مَا عَدَوْتُكَ.

وَشَاوَرَ مَعَهُمَا سَعِيدَ بْنَ زَيْدٍ أَبَا الأَعْوَرِ وَأُسَيْدَ بْنَ الْحُضَيْرِ وَغَيْرَهُمَا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ، فَقَالَ أُسَيْدٌ: اللَّهُمَّ أَعْلَمُهُ الْخِيَرَةَ بَعْدَكَ، يَرْضَى لِلرِّضَى، وَيَسْخَطُ لِلسُّخْطِ، الَّذِي يُسِرُّ خَيْرٌ مِنَ الَّذِي يُعْلِنُ، وَلَمْ يَلِ هَذَا الأَمْرَ أَحَدٌ أَقْوَى عَلَيْهِ مِنْهُ، وَسَمِعَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ بِدُخُولِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَعُثْمَانَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ وَخَلْوَتِهِمَا بِهِ، فَدَخَلُوا بِهِ فَدَخَلُوا عَلَى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ مِنْهُمْ: مَا أَنْتَ قَائِلٌ لِرَبِّكَ إِذَا سَأَلَكَ عَنِ اسْتِخْلَافِكَ عُمَرَ عَلَيْنَا وَقَدْ تَرَى غِلْظَتَهُ؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَجْلِسُونِي، أَبِاللهِ تُخَوِّفُونِي؟ خَابَ مَنْ تَزَوَّدَ مِنْ أَمْرِكُمْ بِظُلْمٍ، أَقُولُ: اللَّهُمَّ اسْتَخْلَفْتُ عَلَيْهِمْ خَيْرَ أَهْلِكَ، أَبْلِغْ مَا قُلْتُ لَكَ مَنْ وَرَاءَكَ.

ثُمَّ اضْطَجَعَ وَدَعَا عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ: اكْتُبْ: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا مَا عَهِدَ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي قُحَافَةَ فِي آخِرِ عَهْدِهِ بِالدُّنْيَا خَارِجًا مِنْهَا، وَعِنْدَ أَوَّلِ عَهْدِهِ بِالآخِرَةِ دَاخِلًا فِيهَا، حَيْثُ يُؤْمِنُ الْكَافِرُ، وَيُوقِنُ الْفَاجِرُ، وَيُصَدِّقُ الْكَاذِبَ، إِنِّي اسْتَخْلَفْتُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا، وَإِنِّي لَمْ آلُ اللهَ وَرَسُولَهُ وَدِينَهُ وَنَفْسِي وَإِيَّاكُمْ إِلا خَيْرًا، فَإِنْ عَدَلَ فَذَلِكَ ظَنِّي بِهِ وَعِلْمِي فِيهِ، وَإِنْ بَدَّلَ فَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا اكْتَسَبَ مِنَ

---

(٣٥) تاريخ المدينة، لابن شبة (٢/ ٦٦٧).

الإِثْـمِ، وَالْـخَـيْـرُ أَرَدْتُ، وَلَا أَعْـلَـمُ الْـغَـيْـبَ، ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٧]، وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ، ثُمَّ أَمَرَ بِالْكِتَابِ فَخَتَمَهُ.

ثُمَّ قَالَ بَعْضُهُمْ: لَمَّا أَمْلَى أَبُو بَكْرٍ صَدْرَ هَذَا الْكِتَابِ بَقِيَ ذِكْرُ عُمَرَ فَذُهِبَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يُسَمِّيَ أَحَدًا.

فَكَتَبَ عُثْمَانُ: إِنِّي قَدِ اسْتَخْلَفْتُ عَلَيْكُمْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، ثُمَّ أَفَاقَ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ: اقْرَأْ عَلَيَّ مَا كَتَبْتَ، فَقَرَأَ عَلَيْهِ ذِكْرَ عُمَرَ فَكَبَّرَ أَبُو بَكْرٍ وَقَالَ: أَرَاكَ خِفْتَ إِنْ أَقْبَلَتْ نَفْسِي فِي غَشْيَتِي تِلْكَ يَخْتَلِفُ النَّاسُ، فَجَزَاكَ اللهُ عَنِ الإِسلام وَأَهْلِهِ خَيْرًا، وَاللهِ إِنْ كُنْتَ لَهَا لأَهْلًا.

ثُمَّ أَمَرَهُ فَخَرَجَ بِالْكِتَابِ مَخْتُومًا وَمَعَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَأُسَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ الْقُرَظِيُّ، فَقَالَ عُثْمَانُ لِلنَّاسِ: أَتُبَايِعُونَ لِمَنْ فِي هَذَا الْكِتَابِ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: قَدْ عَلِمْنَا بِهِ، قَالَ ابْنُ سَعْدٍ: عَلِيٌّ الْقَائِلُ، وَهُوَ عُمَرُ فَأَقَرُّوا بِذَلِكَ جَمِيعًا وَرَضُوا بِهِ وَبَايَعُوا»(٣٦).

وهذه الآثار تبيِّن بجلاءٍ مشورةَ الصدِّيق في اختيار عمر رضي الله عنه، كما أن الأمر الذي ذهب إليه إمام الحرمين مخالفٌ لما تحقَّق ابتداءً من أن الشورى أصلٌ في هذا الباب، وكذلك مخالفٌ لما تقرَّر من أصل العدل. كما أن هذا الرأي له مآلاتٌ سيئة ـ والتاريخ يشهد بذلك ـ لِمَا يتحصل بسببِهِ من تدافع الهوى والتنافس والتقاتل العائلي.

وتجاوز الأمرُ إلى فتح المجال للحاكم أن يشرِّع، وإطلاق يده في إثبات أو إلغاء ما يتناسب وسلطته، ومن ذلك ما قرَّره الفقهاء: «**أنَّ حُكم الحاكم يرفع الفتاوى، وتصير المسألةُ كالمجمَعِ عليها بسبب اتصالِ حكمِ الحاكم بها**»(٣٧).

وممّا تقدَّم فإن هناك تأرجحًا أصوليًّا في أصلٍ كبير في المساحة

(٣٦) الطبقات الكبير، لابن سعد ـ مكتبة الخانجي (٣/ ١٨٢) رقم (٣٤٩٨).

(٣٧) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص١٢٤).

الفقهيَّة، وهو «أصل الإجماع»، هذا التأرجح هو ما ألقى بظلاله على النزاعات والخلافات الفقهيَّة المعاصرة في هذا الاتجاه، على اختلاف مشارب الفقهاء وتوجهاتهم وانتماءاتهم، وفتاوى الربيع العربي والفتاوى الموسميَّة خيرُ مثالٍ على نقل صورة التخبُّط واللعب على الأصول بالصورة القديمة نفسها، لتعمل من جديدٍ على قداسة تلك التصورات وجعلها في خانة المعتقدات الدينيَّة الصحيحة؛ ليتم بعدها بناء الأفكار والتصورات عن الشريعة.

إن عدمَ تقديم رؤيةٍ صحيحة في المسائل الفقهيَّة المطروحة ساعد على نضوج الكثير من القضايا والفتاوى، التي يتم من خلالها إبعاد الأصول الكليَّة للشريعة، ومقاصدها التطبيقيَّة.



المطلب الثالث

من القطع إلى الظنِّ أو العكس

والتحول المنهجي الثالث الممتد بما قبله من التحولات السابقة، هو الانتقال من موضع القطع إلى موضع الظن، أو من موضع الظن إلى القطع، وهو ممّا يحدث خللًا منهجيًّا في التأصيل الشرعي، وهذا ما أكَّد عليه إمام الحرمين، فقال: «والذي يجب الاعتناء به تمييز المقطوع به عن المظنون»(١).

ومثال ذلك ما قاله: «قد كثر في أبواب الإمامة الخبطُ والتخليط، والإفراط والتفريط، ولم يخلُ فريقٌ - إلا من شاء الله - عن السَّرَف والاعتساف، ولم تسلم طائفةٌ إلا الأَقَلُّون عن مجانبة الإنصاف، وهلك أُمَمٌ في تَنَكُّب سَنَن السَّدَاد، وتخطِّي منهج الاقتصاد!»(٢)، ثم يبيِّن الإمام السببَ في ذلك الخلطِ والتفريط ومجانبة الصواب، فيقول: «والسبب الظاهر في ذلك، **أن معظم الخائضين في هذا الفن يبغون مسلكَ القطع في مجال الظنِّ**، ويمزجون عقدهم باتباع الهوى، ويتهاوون بالغلو على موارد الردى، ويمرحون في تعاليل النفوس والمنى. . . ونحن بتوفيق الله نذكر فيه **معتبرًا يتميز به موضعُ القطع عن محل الظن**»(٣).

ويشكو إمام الحرمين إلى الله من هذا الخلطِ بين الأمرِ المقطوع والأمرِ المظنون والتحول فيه، فيقول: «والشكوى إلى الله ثم إلى كل محصلٍ مميز، من تصانيف ألَّفها مرموق، متضمنها ترتيبٌ وتبويب، ونقْلُ أعيان كلامِ المهرة الماضين، والتنصيصُ على ما تعب فيه السابقون، مع خبطٍ كثير في النقل

(١) الغياثي (ص٦٧).
(٢) الغياثي (ص٢٧ - ٢٨).
(٣) الغياثي (ص٢٧ - ٢٨).

وتخليط، وإفراط وتفريط، ولا يرضى بالتلقُّب بالتصنيف مع الاكتفاء بالنقل المجرد حصيف، ثم من لم يكن في تأليفه وتصنيفه على بصيرة، **لم يتميز له المظنون عن المعلوم، والتبست عليه مسالكُ الظنون بمدارك العلوم**»[٤]. ثم بعد ذلك يبيِّن سببَ الشكوى في ذلك، وينقد كتابًا مهمًّا في هذا الباب تلقَّاه العامَّة والخاصَّة بالقبول، وهو الأحكام السلطانية للماوردي، فيقول: «وإنما جرَّ هذه الشكايةَ نظري في كتابٍ لبعض المتأخرين مترجم بالأحكام السلطانية، مشتملٍ على حكاية المذاهب، ورواية الآراء والمطالب، من غير دراية وهداية، وتشوفٍ إلى مدرك غاية، وتطلُّع إلى مسلك مفضٍ إلى نهاية، وإنما مضمون الكتاب نقلُ مقالاتٍ على جهلٍ وعماية، وشرُّ ما فيه ـ وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه ـ **سياقُه المظنون والمعلوم على منهاج واحد، وهذا يؤدي إلى ارتباك المسالك، واشتباك المدارك، والتباس اليقين بالحدوس، واعتياض طرائق القطع في هواجس النفوس**»[٥].

ولا يفوت إمام الحرمين أن ينبِّه على هذا المسلك المهم، وهو التمييز بين المقطوع وبين المظنون، وهو ما أشار إليه محقِّق الكتاب الدكتور عبد العظيم الديب رحمه الله تعالى ناقلًا نصَّ إمام الحرمين في ذلك وهو: «ومن وفَّقه الله تعالى وتقدَّس للوقوف على هذه الأسطر، واتخذها في المعوصات مآبه ومثابه، لم يَعْتَصْ عليه مُعضل، ولم يخفَ عليه مُشْكِل، ، وسَردَ المقصود على موجَب الصواب بأجمعه، **ووضَعَ كلَّ معلومٍ ومظنونٍ في موضعه وموقعه**»[٦].

ويبقى إمام الحرمين يركِّز على هذا الأمر والتنبيه عليه، فيقول: «فقد نجز الفصل، مختومًا على التقدير بالمقطوع به في مقصوده، مثنًّى بما هو من فن المجتَهَدات، وقَبيل المظنونات»[٧].

واتخاذُ القطعيِّ ظنيًّا يهدم الثوابت ويساهم في عدم استقرار القواعد الأساسيَّة الفقهيَّة، وهو مشكل في بناء الفروع عليه.

---

(٤) الغياثي (ص٦٤).

(٥) الغياثي (ص٦٤).

(٦) الغياثي (ص٢٨).

(٧) الغياثي (ص٣١).

ثم إذا تحول الظنيُّ إلى قطعيٍّ تتَّسع دائرة القطع، ويجمد العقل عن التجديد والإبداع، «وأحد الأسباب الرئيسة لتزايد الجمود ومقاومة التجديد في الفقه الإسلامي على مدار التاريخ الإسلامي، أن دائرة «القطعي» أو «الثوابت» ظلَّت تتوسَّع على مدى القرون حتى اتسعت دائرة «الثوابت» لتشمل آراء الأئمَّة المجتهدين في مختلف مذاهب الفقه، حتى في مسائل السياسة الشرعيَّة، والتي هي أَوْلى المسائل بالاجتهاد والتجديد»(٨).

وهذا الداء سرى في واقعنا بالمنهجية نفسها من توسيع الدوائر المغلقة، وهو داء منهجيٌّ خطير في تشكُّل المفاهيم وبناء المسائل وتحليلها. لأنه تمَّ تحجيم دور النصوص المبنيَّة على العلل بصفتها المتغيِّرة؛ اعتبارًا للزمان والمكان والحال والمكلف، فضاقت النصوصُ على معتنقيها؛ لعدم استجابتها لمناشداتهم المتكرِّرة.

وغابت فاعليَّة المتغيرات الشرعيَّة التي لها القدرة على المواءمة مع مقتضيات الشرع والواقع، ولها القدرة على التحرك في أزمنةٍ متعدِّدة، والتكيُّف مع مختلف الأوضاع الاجتماعيَّة لتقديم إجاباتٍ متناسبة والواقع.

فتحويلُ المتغيِّر إلى ثابت، والمظنون إلى مقطوع= إضعافٌ لقيمة النصِّ وحضوره الواقعي، علمًا أن هذه النصوص تشكِّل الجزءَ الكبير في الشريعة، وهي المحركة لعجلة الشريعة في الحياة، والحاملة للثوابت، فإن كسرَ تلك العجلة كسرٌ للشريعة وثوابتها.

---

(٨) الدولة المدنية، نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة (ص١٠١).

المطلب الرابع

رفض الاختلاف ونشوء التعصُّب

نتيجة طبيعيَّة بعد التحولات المنهجيَّة أن ينشأ استبدادٌ معرفيٌّ، يسعى إلى تجميد العقل وغلق منافذ الوعي وروافده المهمَّة، ورفض الاختلاف الذي يُعَدُّ وجودُه ضرورةً حتميَّة اقتضتها طبيعة النصوص، وطبيعة الإنسان، وطبيعة الكون، وهي كلها تؤكِّد وجود اختلافٍ وتنوع، به يتكامل الوجود، ويُصلح الخلق. وتجاوز هذه المقررات؛ يعني: تشكيل الفهم الأوحد المخالف لسنن الله في خلقه وتشريعه.

فالخلاف رحمةٌ للأمَّة من خلال إيجاد حلولٍ لجميع المستجدات التي تظهر على طول طريق التقدُّم الزمني والحضاري الذي تشهده الأُمم.

وإذا كانت الشريعة قد أقرَّت الاختلافَ ووجودَه ضرورةً، فلا بدَّ من سلوك منهجٍ يستثمر ذلك الخلافَ، ويتماشى معه بما يتناسب ومقاصد الشريعة وأصولها.

ولا بدَّ من تحويل الاختلاف من أداة تدميرٍ إلى أداة تعميرٍ وترميم، وذلك بإيجاد قواعد منهجيَّة وأصولٍ علميَّة تدير ذلك الخلاف، وتستثمر الجميع في مناطق عمله.

إن إدارة هذا الخلاف وصيانته توصلنا إلى نتيجةٍ حقيقيَّة وهي: «الخلاف الفقهي رحمة للأمَّة»، تنظيرًا وتطبيقًا، وعد الخلاف سائغًا، ونبذ التعصُّب المذهبي، وأن جميع الآراء على مستوى واحدٍ من المقبوليَّة إلا ما شذَّ منها، فما لا يصلح اليوم يصلح غدًا، وما لا يصلح قبل وقوع الفعل يصلح بعده.

فالاختلاف الفقهي رحمةٌ وسَعَة، ومجال لإعمال الفكر والنظر. ومقاصده أن ينتقل من اختلافٍ في الفكر إلى سَعةٍ في العقل وائتلافٍ في

التطبيق، وإلا فقَدَ هذا التنوع الشرعي المقصود قيمتَه، وتحوَّل من أداة نفعٍ إلى أداة ضرٍّ.

وإدراكًا لتلك القيمة العلميَّة، أسَّس المالكية «أصل مراعاة الخلاف»، وذلك على مستوى التنظير والتطبيق، وبقيَّة فقهاء المذاهب أرسوا ذلك الأصل تطبيقًا.

ويبقى تدبير الاختلاف ومراعاته إفادةً علميَّة وتشغيلًا للبنى المعرفيَّة. فهناك اعتبارات علميَّة وافتراضات واقعيَّة تؤكِّد أهمية الخلاف وحضوره على مستوياتٍ متعدِّدة وأنماطٍ متفرقة، وأيُّ تجاهلٍ لذلك يعني تجاهلًا لحقيقة النصِّ والواقع، ومن هنا ينشأ الفساد وغياب السداد.

وممّا لا يُنكر أن ساحة التعصُّب المذهبي أو المشربي لها حضورها السلبيُّ على الساحة الإسلاميَّة تاريخًا وحاضرًا، وهو ما شتَّت الجهود، وأرَّق المجتمعات الإسلاميَّة، وجعلها تدور في حلقاتٍ مفرغة.

ولاتساعِ فجوة التعصب ونمائها في ظلِّ أجواء الاستبداد بشكلٍ أوسع، وفي ظل الاستبداد المعرفيِّ من جهةٍ أخرى، وادعاء الصواب بكل ما يُنقل أو يُقال؛ كثرت الدعوات إلى أنه «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يُنْكِرَ عَلَى غَيْرِهِ الْعَمَلَ بِمَذْهَبِهِ، فَإِنَّهُ لَا إنْكَارَ عَلَى الْمُجْتَهَدَاتِ»[1].

ودعوة المنصور للإمام مالك أن يكتب كتابًا يتجنب فيه شدائد ابن عمر ورُخَص ابن مسعود[2]، هي دعوة لحمل الناس على وجهةٍ واحدة وإلغاء لحرية التفكير والنظر؛ ولهذا امتنع الإمام مالك أن يحمل المنصور الناس على كتابٍ واحد. ولهذا نجد خطاب الإمام مالك يتَّسم بعدم وضع أرضيَّة شرعيَّة للاستبداد، وإنما أعطى المجال للناس أن يختلفوا ويقرروا ما يرونه مناسبًا.

ويأتي إمام الحرمين الجويني وهو يحذِّر الإمامَ أو الحاكمَ من التحول في الخطاب الفقهيِّ وحصره في جهةٍ واحدة وعدم قبول الخلاف، فيقول: «فأما اختلاف العلماء في فروع الشريعة، ومسالك التحري والاجتهاد،

(١) الآداب الشرعية، لابن مفلح (١/ ١٨٩).

(٢) الديباج المذهب (١/ ٢٧).

والتآخي من طرق الظنون، فعليه درج السلفُ الصالحون، وانقرض صحب رسول الله ﷺ الأكرمون، واختلافهم سبب المباحثة عن أدلة الشريعة، وهو مِنَّةٌ من الله تعالى ونعمة، وقد قال رسول الله ﷺ: «**اختلاف أمتي رحمة**»، فلا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام؛ بل يُقِرُّ كل إمام ومتبعيه على مذهبهم، ولا يصدهم عن مسلكهم ومطلبهم»[٣].

ولم يكن هذا التحذير نابعًا من فراغ؛ بل كان له رواجٌ، وهو الاستئثار بمذهب أو رأي معيَّن، وضرب الآراء الأخرى، وهو صنعة الاستبداد، ولا شكَّ أنه تحوُّلٌ في الخطاب. ودعا إمام الحرمين إلى ردِّ الخطاب الفقهيِّ إلى منهج السلف بقوله: «فعليه درج السلفُ الصالحون، وانقرض صحب رسول الله ﷺ الأكرمون، واختلافهم سبب المباحثة عن أدلة الشريعة»، ودعا إلى عدم التعصُّب ومصادرة الآراء: «فأمَّا ما لم يكن شعارًا ظاهرًا من العبادات البدنيَّة، فلا يظهر تطرقُ الإمام إليه إلا أن تُرفع إليه واقعةٌ فيرى فيها رأيَه.

مثل أن يُنهى إليه أن شخصًا ترك صلاة متعمدًا من غير عذر، وامتنع عن قضائها. فقد نرى قتله على رأي الشافعي رضي الله عنه، وتعذيبه وحبسه على رأي الآخرين»[٤].

ومن هنا ينطلق إمام الحرمين من مبدأ الحرية المؤسَّس في النصوص الشرعيَّة وقبول الآخر وَفْقَ نظام العدل والمساواة وحرية التعبير وإيجاد الحلول القريبة إلى مقصد الشرع وروحه؛ «لأن الإسلامية مؤسسة على أصول الحرية، برفعها كل سيطرة وتحكُّم، بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، بحضِّها على الإحسان والتحابب، وقد جعلت أصول حكومتها الشورى الأستقراطيَّة، أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم... ولكن وا أسفاه على هذا الدين، الحر، الحكيم، السهل، السمح، الظاهرة فيه آثار الرقي على غير سوابقه، الدين الذي رفع الإصر والأغلال، وأباد الميزة والاستبداد، الدين الذي ظلمه الجاهلون فهجروا

---

(٣) الغياثي (ص٨٩).

(٤) الغياثي (ص٩٤)، وقد أشار الدكتور عبد العظيم الديب إلى ذلك في التحقيق.

حكمة القرآن، ودفنوها في قبور الهوان»[5].

وعندما تسنمت المذاهب الفقهيَّة القضاء، لعبت على وتر السياسة، فقربت قريبَ الرأي منها، وأبعدت بعيدَ الرأي عنها، فتنامى التعصُّب، وتسابقت كلُّ المذاهب على السلطة لتقوِّي مذهبها؛ لأن المذاهب الفقهيَّة التي تصدرت القضاء كانت تراهن على العامل السياسيِّ الذي لا يدوم لمذهبٍ، فحدثت تحولات كثيرة جراء ذلك، «وهذه التحولات تثبت أن مراهنةً مذهب فقهيٍّ على الفاعل السياسيِّ لا تدوم، فكلُّ المذاهب عبر التاريخ كانت لها فتراتٌ تسيَّدت فيها، ولكنها بعد زمنٍ تركت هذا المكان ليملأه مذهبٌ آخر عن غير رضا.

إن استقواء المذاهب الفقهيَّة بالسلطة أدى إلى توتُّر العلاقة بينها، وأدى كذلك إلى أن أصبح التحكُّم في إدارة هذا الملف هو بين السلطة التي لا يحكمها القانون، فتستغل اقتناعها بمذهبٍ في ضرب المذاهب الأخرى.

فهي تارة ما تكون عاملَ إشعالٍ للخلاف بين المذاهب، كما فعل الوزير الخوارزمي مسعود بن علي (ت ٥٩٦هـ) فقد كان متعصبًا للشافعية فبنى لهم جامعًا بمرو مشرفًا على جامع الحنفية، فتعصَّب الأحناف وأحرقوا الجامع الجديد، فاندلعت فتنةٌ عنيفة مدمِّرة بين الطائفتين، كادت «بها الجماجم تطير عن الغلاصم»[6][7].

ويقول الإمام الشوكاني، وهو يترجم لِعَلم من الأعلام (إبراهيم بن عمر بن حسن بن الرباط) الذي شكوه عند القاضي المالكي: «إن بعض المغاربة سأله أن يفصل في تفسيره بين كلام الله وبين تفسيره بقوله: «أي» أو نحوها دفعًا لما لعله يتوهم، وقد كان رام المالكي الحكم بكفره، وإراقة دمه بهذه المقالة، حتى ترامى المترجم له على القاضي الزيني بن مزهر، فعذره وحكم بإسلامه»[8].

ويعلِّق الشوكاني قائلًا: «وقد امتحن الله أهل تلك الديار (المغرب

---

(٥) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تأليف: عبد الرحمٰن الكواكبي (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر)، (د. ط، س٢٠١٢) (ص٢٨).

(٦) ينظر: البداية والنهاية (١٣/ ٢٣).

(٧) حركة التصحيح الفقهي (ص٩٧).

(٨) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (١/ ٢١).

العربي الآن) بقضاةٍ من المالكيَّة، يتجرون على سفك الدماء بما لا يحل به أدنى تعزير، فأراقوا دماء جماعة من أهل العلم جهالةً وضلالةً، وجرأةً على الله، ومخالفةً لشريعة رسول الله وتلاعبًا بدينه، بمجرد نصوصٍ فقهيَّة واستنباطاتٍ فروعيَّة ليس عليها أثارة من علمٍ، فإنا لله وإنا إليه راجعون»[٩].

وهو نصٌّ يبيِّن كيف تمَّ استخدام الفقه لتثبيت التعصُّب ونمائه تحت وصاية السلطة، وأداته المستبدَّة، وتقضي على المخالف بأبسط الفروع الفقهيَّة.

وهذه وقائع تؤكِّد تلاعب عصا الاستبداد في تغيير التفكير الفقهي، وبناء عقليَّة الفقيه، وبمرور الزمن نمى هذا التوجُّه باسم الدين؛ ليذهب بمقاصد الشريعة وأصولها إلى حيث مكان بعيد عن دنيا الناس، فقط مقررات تُحكى بأروقة ضيقة، ومساحات محصورة.

وهناك صور كثيرة تؤكِّد اتصال الاستبداد السياسي بالاستبداد المعرفي، من أجل تصفية الخصوم، ومنها:

سبب موت الشافعي:

«وسبب موته أنه أصابته ضربةٌ شديدة فمرض بها أيامًا، ثم مات، قال ابن عبد الحكم: سمعت أشهب يدعو على الشافعي بالموت، فكان يقول: اللَّهُمَّ أمت الشافعي، وإلا ذهب علمُ مالك، فذكرت ذلك للشافعي فقال:

تمنَّى أناسٌ أن أموتَ وإن أَمُت ... فتلك سبيلٌ لستُ فيها بأوحدِ
فقُل للذي يبغي خلافَ الذي مضى ... تهيَّأ لأخرى مثلها وكأن قدِ

فتوفي بعدها الشافعي بثمانية عشر يومًا، فكان ذلك كرامة للإمام شيخنا، زاد البجيرمي قيل: الضارب له أشهب حين تناظر مع الشافعي فأفحمه الشافعي، فضربه، قيل: بكليون، وقيل: بمفتاح في جبهته، والمشهور أن الضارب له فتيان المغربي، قال بعضهم: ومن جملة كرامات الشافعي ـ رضي الله تعالى عنه ـ أن الله تعالى أخفى ذكر فتيان وكلامه في

---

(٩) المرجع نفسه.

العلم حتى عند أهل مذهبه»[10].

صحَّ ذلك الموقف أو لم يصح نقلُه بتلك الطريقة، فإنه يُشعر بعمق التعصُّب، وكيف ألقى بظلاله على الآخرين، وبقوة؛ لأن «التعصُّب المذهبي طبع تلك العصور وما بعدها، بشكل كثيف، وفي «تاريخ بغداد» طوام من مثل هذا التعصُّب المقيت، ولكن من الغريب أننا لم نمتلك تراثًا مقاومًا لمثل هذا السلوك، وكل ما نجده شذرات لا ترقى لأن تكون مهادًا لحركة مقاومة للفتنة، فهنا الشافعي نجا من شباك السياسة، وسقط تحت يد التعصُّب المذهبي، ولكن غيره مثل الطبري والنسائي والبخاري وغيرهم لم ينجوا من التعصُّب المذهبي أيضًا، الذي يصل إلى درجة القتل كما في هذه الحادثة التي لم تكن استثناءً، فمن نجا من سيف السلطان لم ينجُ من عصا التعصُّب المذهبي، في مسائل الفقه وفروعه أو بتهم مخالفة الاعتقاد... فهل تغير الكثير في عصرنا؟»[11].

ولو استقرينا كتب التراجم والطبقات والوفيات والتاريخ، لخرجنا بأعدادٍ كبيرة من العلماء والفقهاء الذين تعرضوا للاضطهاد والنفي والاتهام والقتل بالردة، والزندقة، والانحراف عن الدين.

والأسباب الحقيقيَّة وراء ذلك انحرافهم عن سلطانٍ ما، أو تبنِّيهم آراءً وأقوالًا ومذاهبَ تخالف ما تتبنَّاه السلطة والحاشية وعلماء السوء[12].

«ومما يمكن الإشارة إليه في عجالة أن كبار رجالات الأمَّة مثل: البخاري، وابن جرير الطبري، والإمام النسائي؛ والعلماء مثل: جابر بن حيان، ومثل العز بن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم، وابن حزم، وابن رشد، والكندي وغيرهم من أهل العلم والفضل، كلهم انتهت حياتهم بنهاياتٍ عاصفة نتيجة الصراعات والشبهات، وعدم وجود فقه ينظِّم الاختلاف ويضع حدودًا لما هو مقبول ومرفوض من السلوك، فساد العنفُ وما زال هو الخط السائد حتى اليوم مع الفكر عمومًا.

(١٠) تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي (١/ ٥٣).

(١١) التراث وإشكالياته الكبرى، نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية، د. جاسم السلطان (ص٧٩).

(١٢) ينظر: لا إكراه في الدين، طه العلواني (ص٢٢٦).

مرة أخرى لم ننشئ فضاءً للتعايش ولا أدبياتٍ للعيش مع الآخر، وما زالت تلك الآفات تصحبنا إلى اليوم، ولا يجدي في الإجابة عن سؤال التعايش ذكر النصوص المجردة، ولا الوقائع الاستثنائية، فكل ذلك لا يرقع خرق التاريخ، ولا يحل إشكالية الواقع المعاصر، الذي هو جزء كبير منه امتداد للنفسية والمقولات الفكرية ذاتها»[١٣].

«أما اتهام المذاهب بعضها بعضًا بالابتداع في الدين، أو حتى المروق من الدين كله، فهو أمر قد حدث كثيرًا للأسف في تاريخنا الإسلامي بين الفقهاء المنتمين إلى المذاهب المختلفة. وبدلًا من مجرد نسبة الطرف الآخر إلى الخطأ، أو مجانبة الصواب، يُتهم الطرف الآخر بجحود أو إنكار ما ادُعي أنه «معلوم من الدين بالضرورة»، أو من الأصول الشرعية الثابتة، أو من قضايا «الإجماع». إن قدرًا هائلًا من الصراع الدامي بين بعض أتباع المذاهب الإسلاميَّة على مدى التاريخ الإسلامي، كان منشؤه هذه الاتهامات الباطلة المتبادلة بين أتباع المذاهب الاجتهاديَّة المختلفة.

وأحد الأمثلة على ذلك هو تلك المعاركة الشرسة التي شهدتها خرسان في عام ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م، ونيسابور في عام ٥٥٣هـ/ ١١٥٩م، وأصفهان في عام ٥٨١هـ/ ١١٨٦م، والقدس في عام ٨٧٤هـ/ ١٤٧٠م، وهذه كلها كانت معارك ـ يقول التاريخ ـ بين الشافعيَّة والحنفيَّة بسبب خلافاتٍ مذهبيَّة أو سياسيَّة بتعبيرٍ أدقّ، فمثلًا المعركة الدامية بين الشافعيَّة والحنفيَّة التي حدثت في خرسان نحو عام ٣٩٠ للهجرة (الموافق ١٠٠٠م) كانت قد ثارت بعد أن قرَّر الخليفة لشدَّة إعجابه بأبي حامد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يحول المذهب الرسمي في المحاكم من المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي، وهو مذهب الإمام الغزالي، **والخلاف الفقهي هنا بين أتباع هذين المذهبين يبدو وكأنه هو السبب في القتال، إلا إنه من الواضح أن الصراع على ما اعتبروه جزءًا من السلطة السياسيَّة في جانبها التشريعي كان هو موضوع الخلاف الحقيقي،** أما النظر إلى الاجتهادات الفقهيَّة بتجرُّد عن السلطة، ودون الغلو في دعاوى «اليقين العلمي» أو الحديث باسم الله أو ادعاء «التوقيع» عنه= فإنه يبني لَبْنَاتٍ في صرح التعدُّدية والتعايش المنشود، وحينئذ ستكون المرجعيَّة الفقهيَّة

---

(١٣) التراث وإشكالياته الكبرى، نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية (ص٨).

مرجعيَّةً أخلاقيَّة مطلوبة، وهي نعمة وليست نقمة»[14].

ونبأ آخر يُنبئ عن عمق التعصُّب الذي صنعه الاستبداد السياسيُّ والاستبداد المعرفيُّ: «إذا صلَّى شافعيٌّ في مسجد حنبليٍّ وجهر غضبت الحنابلة، وهذه مسألة اجتهاديَّة، والعصبيَّة فيها مجرَّد هوى يمنع منه العلم.

قال ابن عقيل: رأيت الناس لا يعصمهم من الظلم إلا العجز، ولا أقول العوام؛ بل العلماء، كانت أيدي الحنابلة مبسوطةً في أيام ابن يوسف، فكانوا يستطيلون بالبغي على أصحاب الشافعي في الفروع، حتى منعوهم من الجهر بالبسملة، والقُنوت، وهي مسألة اجتهاديَّة، فلمَّا جاءت أيام النظام، ومات ابن يوسف، وزالت شوكة الحنابلة، استطال عليهم أصحاب الشافعي استطالة السلاطين الظلمة، فاستعدوا بالسجن، وآذوا العوام بالسعايات، والفقهاء بالنبذ بالتجسيم.

قال: فتدبرت أمر الفريقين، فإذا بهم لم يعمل فيهم آداب العلم، وهل هذه إلا أفعال الأجناد، يصولون في دولتهم، ويلزمون المساجد في بطالتهم»[15].

فنحن أمام وضع يُقلَّد فيه الفقيه ليتم من خلاله تصفية الخصوم، بمسائل اجتهاديَّة بحتة، ليرتفع سقفها وينتج من جرائها قتالٌ وتناحر، الخاسر فيه الفقه والفقيه.

وفي مثل ذلك الوضع، أين غابت مقاصد الشريعة وكلياتها؟

لماذا يتم توسيع ذلك باسم الدين؟

هل غاب العلماء المصلحون؟

تلك الأسئلة وغيرها يتم الإجابة عنها في الإطار السياسيِّ الاستبداديِّ الذي طبع تلك العصور.

ومثال آخر على إشكالية الانحراف في تعريف «مرجعية الفقه»، هو

---

(١٤) ينظر: الدولة المدنية، نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، د. جاسر عودة (ص٩٩).

(١٥) حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات (١/٤١٨ ـ ٤١٩).

المعارك المتكرِّرة بين السُّنَّة والشيعة، التي كان من نتيجتها «السلب والنهب والحرق» كما يروي التاريخ في بغداد والبصرة والكرخ والري وغيرها، كما ذكر ذلك ابن كثير(١٦).

ولا تزال الاتهامات المتبادلة بالمروق من الدين بين الجانبين، تحدث بسبب خلافاتٍ مشابهة في الرأي حول مسائل هي في الواقع تنتمي إلى الفقه الإسلامي، لا إلى العقيدة الإسلاميَّة.

ولكن لا بدَّ من أن يبقى الصراع في دائرة الخلاف السياسي، ولا نتجاوز فنصفه توصيفًا عقائديًا، ونحوّل المسائل إلى صراع كفرٍ وإيمانٍ فنخسر جميعًا(١٧).

ومن هنا نفهم شكوى ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) وهو يقول: «إلى الله الشَّكْوَى وَهُوَ الْمُسْتَعَانُ عَلَى أُمَّةٍ نَحْنُ بَيْنَ أَظْهُرِهَا تَسْتَحِلُّ الْأَعْرَاضَ وَالدِّمَاءَ إِذَا خُولِفَتْ فِيمَا تَجِيءُ بِهِ مِنَ الْخَطَأ»(١٨).

«وطُرحت مسألة (الكفر والإيمان) للنقاش وصار الاختلاف حول تحديد معناهما ينطوي ضرورة على موقف سياسيّ»(١٩).

فهذه الطريقة قادت أتباعها إلى التعصُّب الكبير والمذموم، وأصبح أتباع المذاهب واجبهم هو الدفاع عن المذهب بكل ما أُتوا من قوة، وافق المنهج أو لم يوافق، من خلال تصحيح كل ما نُقل عن إمام المذهب وأتباعه، والتبرير لما يذكر حتى وإن كان خطأً، والخوض في هذه المسائل والعمل على جعلها في دائرة التقديس، وبذلك أدت إلى تفسير الأخطاء على أنها الحقُّ، وينشغل الأتباع في التبرير للخطأ البواح، ممّا أدى إلى الإغراق الكبير في ذلك والانشغال به، وتجميد العقل، وجعل مدار تفكيره في دائرة

---

(١٦) البداية والنهاية، لابن كثير (ج١١، و١٢) في صفحات عديدة.

(١٧) ينظر: الدولة المدنية، نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق: مقاصد الشريعة (ص١٠٠).

(١٨) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي - محمد عبد الكبير البكري (الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب)، (عام النشر: ١٣٨٧هـ) (٨/ ٣٦٧).

(١٩) العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (ص٣٠٣).

المذهب وما تقوله عقولُ المذهب، وإن وُجد نصٌّ من كتابٍ أو سُنَّةٍ خالف المذهب يسعى أتباع المذهبيَّة المتعصِّبة إلى تأويله أو تفسيره بما لا يتعارض والمذهب، وهذا التعصُّب له جذوره التاريخيَّة وذلك متمثلًا بقول الكرخي من الحنفيَّة: «الأصل أنَّ كل آية تخالف قول أصحابنا فإنَّها تُحمل على النسخ، أو على الترجيح، والأَوْلَى أنْ تُحمل على التأويل من جهة التوفيق»[٢٠].

ويقول العلَّامة الحجوي الفاسي معلقًا على هذا: «فكأنه (الكرخي) جعل نصوصَ مذهبِهِ هي الجنس العالي، والأصل الأصيل، حاكمة على نصوص السُّنَّة والتنزيل، معيارًا يعرض عليه كلام رب العالمين والرسول الأمين، فإنا لله وإنا إليه راجعون»[٢١].

ويقول سلطان العلماء العز بن عبد السلام في هذا: «ومن العجب العجيب أن الفقهاءَ المقلِّدين يقف أحدهم على ضعفِ مأخَذِ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعًا، ومع هذا يقلِّده فيه، ويترك مَنْ شَهِدَ الكتابُ والسُّنَّة والأقيسةُ الصحيحة لمذهبه؛ جمودًا على تقليد إمامه؛ بل يتحيَّل لدفع ظواهر الكتاب والسُّنَّة، ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة؛ نضالًا عن مقلِّده. وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس، فإذا ذُكِرَ لأحدهم خلافُ ما وطَّن نفسه عليه، تعجَّب منه غايةَ العجب، من غير استرواح إلى دليل؛ بل لِمَا ألفه من تقليد إمامه، حتى ظنَّ أن الحقَّ منحصرٌ في مذهب إمامه، ولو تدبَّره لكان تعجُّبُهُ من مذهبِ إمامِهِ أَوْلَى من تعجُّبِهِ من مذهب غيره؛ فالبحث مع هؤلاء ضائعٌ، مفضٍ إلى التقاطع والتدابر من غير فائدة يُجديها. وما رأيت أحدًا رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحقُّ في غيره؛ بل يُصِرُّ عليه مع علمه بضعفه وبُعْدِه»[٢٢].

---

(٢٠) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت٧٣٠هـ)، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، (دار الكتب العلمية، بيروت)، (د. ط، س١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م) (١/ ٣٧٣).

(٢١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تأليف: محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي (ت١٣٧٦هـ)، (دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان)، (ط١، س ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م) (٢/ ٨).

(٢٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تأليف: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (المتوفى ٦٦٠هـ)، تحقيق: محمود بن التلاميد الشنقيطي (دار المعارف، بيروت ـ لبنان)، (د. ط، د. س) (٢/ ١٥٩).

وهو وصف دقيق لحالة التعصُّب الكبير والجمود القاتل الذي يسود واقعه رَحِمَهُ اللهُ، وهو مما سرى إلى واقعنا بالصورة نفسها أو أبعد تعصبًا، وفي هذا يقول الشيخ القرضاوي: «وقد لا نستغرب في هذا المناخ أن ينتهي بعض الفقهاء والأصوليين إلى القول: «كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا، فهو مؤول أو منسوخ»! وهذا القول منسوب لأبي الحسن الكرخي من الأحناف. وقد يكون هذا واقع العقل المسلم لكثيرٍ ممن سيطر عليهم مناخ التقليد الجماعي، وإن لم يصرحوا به، وأصبح كفُّ العقل عن فهم وتدبُّر القرآن مناخًا عامًا يصعب الانفلات منه»[٢٣]. وهو مما عطَّل العقل الفقهيَّ عن الإنتاج والإبداع.

وظلَّ المنهج الإقصائيُّ مسيطرًا على فكر التوجهات الإسلاميَّة منذ عقودٍ مبكِّرة من ولادة الفرق والمذاهب الإسلاميَّة، سواء على المستوى العقدي أو الفقهي، وكل مرة يتم ذلك عبر الاستنجاد بالفاعل السياسي؛ ليزيد الاحتقان وتتعالى حدَّة التكفير.

وهو من أخطر المزالق في التشكيل الفكريِّ وقيام المناهج، في حين حذَّر الخطاب القرآنيُّ من ذلك الانزلاق الوعر.

(٢٣) كيف نتعامل مع القرآن، تأليف: الدكتور يوسف القرضاوي، (دار الشروق، مصر، القاهرة)، (ط٦، س ٢٠١٠م) (ص١٨).



المطلب الخامس

من الاجتهاد إلى الجمود

عندما يتحول المسار الفقهي من الفقه إلى العقيدة، ومن المظنون إلى المقطوع، ومن الخلاف إلى الإجماع، والوصول إلى التعصُّب المذهبي= يعني: بلا شكٍّ تضييقَ خانة الاجتهاد، وتُغلق الأبواب المفتوحة، والفضاءات الواسعة.

وينحدر الواقع إلى القول بسدِّ باب الاجتهاد، وهو التحول المؤلم، وما يُقال إن هذا التحول كان لسدِّ الطريق على من يتقوَّل على هذا الدين بغير علم، لكنه في الوقت نفسه أضاع كثيرًا من العلم، فسدُّ الذرائع ليس أولى من فتحها في هذا الباب.

إن كثيرًا من الذرائع التي قال بها العلماء إن صحَّت في واقعها، فهي أخطأت بشكلٍ كبير في مآلاتها.

والفقه الفعَّال بمبدأ الاجتهاد أُجهِضَ بسيف الاستبداد، فأنتج فقهًا مشوهًا منسوبًا إلى الدين، وهذا لم يقتصر على مرحلة تاريخيَّة محدَّدة؛ بل توالت وتعدَّدت بتعدُّد وجوه الاستبداد.

إن الخطأ في الاجتهاد من أهله أفضلُ من عدم الاجتهاد؛ لأن حركةَ الفقه ونموَّه بالاجتهاد، ولهذا رتب الشرع الأَجْرَ على ممارسة الاجتهاد بغضِّ النظر عن خطئه وصوابه.

ويقول أبو زرعة وهو يخبر عن الإمام السبكي بأنه كان مجتهدًا مطلقًا له القدرة على تجاوز حدود المذهب، والاجتهاد في غير نطاق المذهب الشافعي، وهو يمتلك تلك المقدرة، لكن منعه من ذلك أنه أُوكلت إليه مناصبُ في القضاء فلم يستطع الخروجَ عن مذهب الشافعي.

فقيل له: «لِمَ بقيَ التقي السبكي شافعيًّا مع أنه حاز من علوم الاجتهاد ما لم يحزه إمامه الشافعي؟».

فأجاب: «كان التقي قاضي القضاة، وابنه تاج الدين قاضيًا بالشام، وبيده مع ذلك وظائف جلُّها موقوفٌ على الشافعيَّة، فلو ادعى الاجتهاد لسُلِبَ منه جميع ذلك، فهذا هو سبب عدم إعلانهم باجتهادهم المطلق، ونبذ المذهب»[(١)].

«ولم يكن أمر إقفال باب الاجتهاد ومنعه جديدًا آنذاك، ولكن الجديد هو ما استتبعه هذا الإقفال والمنع من تدابير وإجراءاتٍ استبداديَّة طالت مجالَ القراءة لكتبٍ كانت بالأمس من الكتب الحديثيَّة المعتمدة في الثقافة السُّنية التقليديَّة؛ فعبد الوهاب الشعراني (١٤٩٣ ـ ١٥٦٥م) فقيه شافعيٌّ عاصر المرحلة الأولى من الحكم العثماني لبلاد العرب، وهو أصوليٌّ ومحدِّث وصوفي، حاول التوفيقَ في دفاعه عن ابن عربي بين الشريعة والحقيقة الصوفيَّة، ويأتي حذر قراءته على لسان مفتي سورية في أواخر القرن (١٩)، كما يبدو من سياق الاستجواب في المحاكمة تعبيرًا عن حذر سلطانيٍّ من أصوليَّة فقهيَّة (نسبة إلى علم الأصول) قد تدفع القارئ المتمعِّن إلى استخلاص نتائج قد لا تندرج في الأحكام الجاهزة في الفقه المطبَّق، وتعبيرًا عن حذر من صوفيَّة منفتحة على تأملاتٍ قد تُخرج النصَّ والممارسة الذاتيَّة من قفص الطقس الشعبيِّ المنضبط في قوالب تقديس الوليِّ الوسيط والسلطان ظلِّ الله إلى رحاب التأمُّل والتفكُّر بإلهٍ عادل ورحيم، ووجوده ينبغي أن يكون صورةً عن عدل الله ورحمته وحبِّه»[(٢)].

وقام قاضي القضاة علي بن محمد الدامغاني الحنفي (ت٥١٣هـ) بمنع «أن يحكم إلا برأي أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، وصاح في مجلسه بأعلى صوته أنه لم يبقَ في الأرض مجتهدٌ»[(٣)]، مما أثار حفيظةَ العالم الحنبلي أبي الوفاء بن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ) الذي أنكر عليهم ذلك،

(١) ينظر: در الغمام الرقيق برسائل الشيخ أحمد بن الصديق (الغماري)، جمع عبد الله التليدي (ص٤٠)، نقلًا عن حركة التصحيح الفقهي، ياسر المطرفي (ص٨٥).

(٢) الفقيه والسلطان وجيه كوثراني (ص١١٤) دار الرشيد.

(٣) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (١٧/ ١٧٧).

وقال: **هذا فساد كبير**[٤][٥].

والاطِّراد مع هذه المسلمات التي تقرَّرت سلفًا، هو ما سعى إليه الاستبداد؛ تمكينًا لسلطته من خلال حصر العمل والفتوى في نطاقٍ ضيِّق، والجمود على ما تقرَّر سابقًا، من غير اجتهادٍ أو خروجٍ عن المألوف؛ لأن الحركة العلميَّة والممارسات الاجتهاديَّة تُؤذي الاستبدادَ، ممّا أدى إلى ظهور التعصُّب المذهبيِّ بشكل كبير جدًّا، وبدأت المذاهب تصفي مخالفيها عن طريق القضاء أو السلطان الحاكم بمذهبها، وإذا برز إمام أو عالم أو فقيه وكان متحررًا مجتهدًا حُورب ومُنع وسُجِنَ، وأحيانًا يُقتل، ومن الأمثلة على ذلك اجتهاد ابن تيمية في مسألة الطلاق، التي خالف فيها ما كان سائدًا، ممّا أدى إلى أن «أكثر مَنْ بالبلد مِنَ الفقهاء قد تعصَّبُوا عليه حتى مات محبوسًا بالقلعة»[٦].

وبيَّن الأستاذ ياسر المطرفي كيف لعبت السلطة السياسيَّة دورًا مهمًّا في تحجيم هذه الفتوى، فقد أصدر السلطان ثلاثة مراسيم[٧]:

الأول: «وَرَدَ الْبَرِيدُ فِي مُسْتَهَلِّ جُمَادَى الْأُولَى بِكِتَابٍ مِنَ السُّلْطَانِ فِيهِ مَنْعُ الشَّيْخِ تَقِيِّ الدِّينِ مِنَ الْإِفْتَاءِ فِي مَسْأَلَةِ الْحَلِفِ بِالطَّلَاقِ وانْعَقَدَ بذلك مَجْلِسٌ، وَانْفَصَلَ الْحَالُ عَلَى مَا رَسَمَ بِهِ السُّلْطَانُ، وَنُودِيَ بِهِ فِي الْبَلَدِ».

الثاني: وهو مرسوم التأكيد على المنع الأول «كَانَ يَوْمُ الثُّلَاثَاءِ التَّاسِعِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ رَمَضَانَ اجْتَمَعَ الْقُضَاةُ وَأَعْيَانُ الْفُقَهَاءِ عِنْدَ نَائِبِ السَّلْطَنَةِ بِدَارِ السَّعَادَةِ وَقُرِئَ عَلَيْهِمْ كِتَابٌ مِنَ السُّلْطَانِ يَتَضَمَّنُ مَنْعَ الشَّيْخِ تَقِيِّ الدِّينِ بن تَيْمِيةَ مِنَ الْفُتْيَا بمسألةِ الطَّلَاقِ، وَانْفَصَلَ الْمَجْلِسُ عَلَى تَأْكِيدِ الْمَنْعِ مِنْ ذَلِكَ»[٨].

«كَانَ قَبْلَ قُدُومِ الْمَرْسُومِ قَدِ اجْتَمَعَ بِالْقَاضِي ابْنِ مُسَلَّمٍ الحنبليِّ جماعةٌ

---

(٤) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (١٧/ ١٧٨).

(٥) حركة التصحيح الفقهي (ص٩٥).

(٦) الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر (٢/ ٧٣٥).

(٧) ينظر: حركة التصحيح الفقهي (ص٩٧).

(٨) البداية والنهاية (١٤/ ١٠٦).

من المُفْتِينَ الْكِبَارِ، وَقَالُوا لَهُ أَنْ يَنْصَحَ الشَّيْخَ فِي تَرْكِ الْإِفْتَاءِ فِي مَسْأَلَةِ الطَّلَاقِ، فَعَلِمَ الشَّيْخُ نَصِيحَتَهُ، وَأَنَّهُ إِنَّمَا قَصَدَ بِذَلِكَ تَرْكَ ثَوَرَانِ فِتْنَةٍ وَشَرٍّ»[٩].

الثالث: كان بحضرة نائب السلطنة «فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ ثَانِي عِشْرِينَ رَجَبٍ عُقِدَ مَجْلِسٌ بِدَارِ السَّعَادَةِ لِلشَّيْخِ تقي الدِّين بن تيمية بحَضْرةِ نائبِ السَّلْطَنة، وحَضَر فيه القُضَاةُ والمفتونَ مِنَ الْمَذَاهِبِ، وَحَضَرَ الشَّيْخُ وَعَاتَبُوهُ عَلَى الْعَوْدِ إلى الإفتاءِ بمسألةِ الطَّلاق ثُمَّ حُبِسَ في القَلْعَة»[١٠].

وبيَّن المطرفي أن السلطة السياسيَّة كانت تأخذ غطاءها الشرعيَّ في إصدار تلك القرارات من الفقهاء[١١].

بل وصل الأمر حتى إن مَن يُفتي بهذا الرأي ويتبنَّاه يُعاقب، وجاء في ترجمة أحدهم: «وكان يُفتي ويعتني بفتوى الطلاق الثلاث على اختيار ابن تيمية، فامتُحِنَ بسبب ذلك، وأُوذيَ وهو لا يرجع، ورأيت بخطِّ جمال الدين الإمام يقول: انظر إلى هذا الظالم ـ يعني: فيما أظن ابن رجب؛ إذ تسبَّب في أذاه بسبب الفتوى بالطلاق الثلاث ـ كيف فعل بهذا العبد الصالح؛ يعني: شمس الدين هذا»[١٢].

إن للسلطة المستبدة أثرًا في التعليم وتصريفه لها والاستفادة منها بأن الفئة التي تمتلك السلطة لا تشجِّع مطلقًا انتشار العقليَّة العلميَّة والممارسة الحياتيَّة العلميَّة، وإذا شجعتها جزئيًّا فلِكَي تجبرها على خدمة أغراضها وزيادة سطوتها، وهي تقاوم بشدَّة محاولات التغيير لِما يشكِّله من تهديدٍ لامتيازتها ونظامها؛ بل قد تمارس الفئة المسيطرة صنوفًا من الضغط والإرهاب المعيشيِّ على المتعلِّمين الذين يحلمون بالتغيير، وتمنع الموقف النقديَّ من ظواهر المجتمع وأنظمته، ثم هذا القهر الذي تمارسه السلطة في المدينة على اختلاف وجوهه وأشكاله وتبريراته يخلق جوًّا عامًّا من العنف

---

(٩) البداية والنهاية (١٤/ ٩٩).

(١٠) البداية والنهاية (١٤/ ١١١).

(١١) ينظر: حركة التصحيح الفقهي (ص٩٦).

(١٢) الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد (١/ ١٦٤ ـ ١٦٥).

يمارس على الشخصيَّة، مانعًا تفتُّحَها وانطلاقها وتصديقها بشكل أوثق لمختلف قضاياها[13].

ويُعَدُّ الاستبداد السياسيُّ من أول أسباب الشلل الفكريِّ عند المسلمين، فإنه ليس هينًا أن يسير الإنسان في الطريق خائفًا يترقَّب، فقد تهوى عصا على أمِّ رأسه تُودي بحياته، أو تناله صفعةٌ على قفاه تُودي بكرامته، أو يُؤخَذ بتلابيبه فيُرمى في السجن لا يدري شيئًا عن أهلِهِ وولدِهِ[14]!.

ومن المشكل أن ولادةَ التدوين في الفقه السياسيِّ وكثير من المؤلفات الفقهيَّة في الأبواب الأخرى، كان تحت ظلِّ سلطان الجور، وتمثيله للإسلام السياسي، وهو ما أربك المشهد السياسيَّ المعاصر، وخاصةً أن غالب من ألَّف في هذا الباب قد خضع بطريقةٍ أو أخرى تحت قبَّة الاستبداد وظيفيًّا أو توجيهيًّا.

«وأخيرًا زعم الزاعمون أن (باب الاجتهاد قد أُغلق) وبهذا بقيت المذاهب الإسلاميَّة عمومًا متخلِّفة وراء تغيرات الواقع الحقيقيَّة، التي ما فتئت تحدث منذ العصور الوسطى، وحتى العصر الحديث»[15].

لقد غاب الفقه والاجتهاد وممارساته العلميَّة، ليأتي دورُ من لا يملك الاجتهادَ وأدواتِهِ ليجتهد من جديدٍ للسلطان، فيفسد أكثر من قبل، لنعود بالكرة إلى المربع الأول ونعلن سدَّ باب الاجتهاد.

وما لم يكن للفقيه حرية الرأي والبحث والاجتهاد من غير ضغوطٍ أو مؤثرات، فسيتعثر الواقع، وتخبو جذوة الإصلاح، ويضعف الحضور الشرعيُّ في منظومة الواقع، وتتقدَّم مناهجُ وأفكار لتحل محلَّ الشريعة بحجَّة أنها لا تصلح لزماننا.

---

(١٣) ينظر: التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور (ص٨٢)، نقلًا عن: حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي (ص١٣٩).

(١٤) مشكلات في طريق الحياة الإسلامية (ص٣٤).

(١٥) الدولة المدنية، نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق: مقاصد الشريعة (ص١٠٢).

المطلب السادس

من الترخيص إلى التأسيس
ومن الاستثناء إلى الأصل

تظهر مع الاستبداد عادةً أحكامُ الاستثناء، وتتحول هذه الأحكام بمرور الزمن إلى الأصل الذي يُعمل به؛ نتيجة طول سنوات الاستبداد، وتتحول إلى لغةٍ مسيطرة على الخطاب الفقهي، ولا تستطيع تغيير ذلك الواقع.

وبالتالي يُشكِّل ذلك الخطاب الذي نما في ظل الاستبداد أحدَ عوائق التغيير نحو الانعتاق من الاستبداد، وكذلك أحد عوائق السير الفقهيِّ الصحيح.

مما سبق تبيَّن أن رأي العلماء بجواز حكم المتغلِّب كان بناءً على واقع الحال، واستنادًا إلى قاعدة الضرورات: «ومن استعمل قواعد الضرورات تُبيح المحظورات على افتراض أن النصوص الشرعيَّة الواردة في الطاعة جاءت لطاعة متغلِّب للضرورة ولعدم الفتنة. فمن المعلوم أن الشرع حينما يبيح ضرورةً في محرمٍ لتحصيل مصلحة، فهو لا يبيح إباحةً دائمة؛ فالضرورة تُقدر بقدرها لأجلٍ مؤقَّت غير دائم، وإلا أدَّت إلى مفاسد أعظم في المدى الأبعد.

فكلُّ مفسدة أُبيحت بغير تقديرٍ فهي تفضي لمفسدةٍ أشدَّ؛ لأن المفسدة في ذاتها إنما حُرمت لضررها، فلا يمكن أن تُستباح استباحةً دائمةً دون أن يترتب عليها ضرر فادح؛ فالضرر الأقلُّ مع طول العهد يتحول إلى ضررٍ فادحٍ ويؤدي إلى المهلكة؛ فالميتة التي أباحها الشارع قد قدرها بقدرها ولم يطلقْ إباحتها، وقد تُستباح لوجود مصلحةٍ ولدفع فسادٍ أكبر وهو الموت والهلاك في لحظةٍ زمنيَّة محدَّدة، ولو استمرَّ المضطرُّ في أكلها كلَّ يوم ـ ولو لمرة واحدة ـ ولم يبحث عن غيرها ولم يبدل طعامها النجس الخبيث بالطيب،

فهو هالك لا محالة، والمفسدة التي كانت أقلَّ تتحول إلى مفسدةٍ أعظم وأشدَّ مع مرور الوقت كما في سائر الأمراض التي تبدأ صغيرة ثم تؤدي إلى الفناء والهلاك. وعليه، فلا وجه لاستمرار طاعة الجائر دون علاجٍ يوقف جورَه ويأطره على الحقِّ أطرًا، كما جاءت بذلك السُّنَّة الصحيحة؛ لأن استمرار إباحة الاضطرار ضررٌ أكبر في المدى الأبعد، ولا يمكن المستدل الذي يبيح استمرار تغلُّب الحاكم وجوره إلا أن يكون استدلاله على التغلُّب وتشريع بقاء المستبد تشريعًا دائمًا وليس كضرورة، فاستدلاله بالقواعد في غير محلِّه»[1].

«إن قواعد الضرر والضرورة والرخص إذا لم تُقدر بقدرها فلن تكون إلا سببًا في تشريع الظلم والمزيد منه، والهلاك الذي لا مفرَّ منه، كما تقضي بذلك سُنن الله الكونيَّة في إهلاك القرى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴿١١٧﴾﴾ [هود: ١١٧].

فاستعمال قواعد الضرورة وقواعد الرخص لا يجوز إلا مع بذل الجهد والتضحية ومدافعة الشر والفساد بكل الوسائل السلميَّة.

إن قواعد الضرورة في الفقه الإسلاميِّ جاءت إمَّا لتخفيف الضرر وإمَّا لإزالته، وعدم مراجعة المواقف؛ يعني: المزيد من الضرر.

فالصبر المجرَّد من دون بذل الأسباب الصحيحة أو بذل أسباب ضعيفة، ومن ثَمَّ الركون إلى بضعة أقوالٍ ونقولاتٍ، لن يتحقَّق معها معنى النصوص التي جاءت في الصبر والطاعة، ولن يحقِّق استقرار الدول وبقاءها.

وإذا كانت مفسدة التظاهر ضد الحاكم الجائر أكبرَ من جور الحاكم، فمفسدة آثار الظلم هلاك الجميع ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦]، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴿١١٧﴾﴾ [هود: ١١٧].

وفقه الموانع والرخص وقواعد الضرورة والمصلحة أقرب إلى مراعاة ظروف الإنسان في سفره ومرضه؛ بل حتى في أوضاعه الطبيعيَّة؛ فهي

(١) تفكيك الاستبداد (ص١٥٣).

ترخص له وترحم ضعفَه وتفتح له بابَ الأمل، ليتحقَّق كمالُ الرحمة والإحسان به، فباب الرخص رفقٌ ورحمة بالعبد، وليس بابَ رفقٍ ورحمةٍ بالمستعبدِين والجبَّارين والمتسلِّطين.

وكما أن تحقيق النظام والاستقرار أصلٌ؛ فالعدل أصلٌ، وإزالة الظلم أصلٌ، فإذا تعاظم الجور وتزايد منكر الجور والبغي وانتهاك حقوق الإنسان، فلن يتحقَّق استقرار ولن يقوم نظام، وهو دليل خلل في تنزيل نصوص الطاعة، وخلل في تكييف أحاديث الصبر وقواعد المصلحة والمفسدة»[٢].

والفقه الاستبداديُّ يستعمل قواعد الضرر والضرورة، التي تُعتبر على خلاف الأصل، فيُجيز الاعتداء على الأنفس والأموال لإقامة الأمن، وحفظ حقِّ الحاكم وهيبته وكرامته على حساب كرامة الشعوب وأمنها[٣].

وهكذا آلت القواعد الأصوليَّة ـ التي أُريد لها أن تكون محركًا للشريعة، ومخلصًا لها ـ إلى أداةٍ للاستبداد، وبها «تم وباسم التأويل تبديل الدين وأحكامه شيئًا فشيئًا تارة بدعوى المصلحة، وتارة بدعوى الضرورة، وما زال الواقع يفرض مفاهيمه حتى لم يبقَ من الإسلام إلا اسمه ولا من الشرع إلا رسمه»[٤] إرضاءً للسلطان ونجاةً لهم، ومن قبل قال سمنون: «وعلماء زماننا شرٌّ من علماء بني إسرائيل؛ يخبرون السلطان بالرُّخَصِ وبما يوافق هواه، ولو أخبروه بالذي عليه وفيه نجاته لاستثقلهم، وكره دخولهم عليه، وكان ذلك نجاةً لهم عند ربهم»[٥].

وهكذا قضى الفقه السياسيُّ السلطانيُّ الذي تلبس بالفتوى الدينيَّة على نمو التصورات السياسيَّة، ومواكبة البشريَّة بعمل قالبٍ حديديٍّ صلب وجعل الاستثناء قاعدةً مطردة، فحكم على الأصل بوضعيَّةٍ تاريخيَّة معيَّنة[٦] فقدت جراءها الأمَّةُ وجودَها وحدودها، لتعيش على هامش الحياة، وهكذا حال من رضي بالهامش وترك المتن، ورضي بالاستثناء، وأبعد الأصل.

وسنن الله لا تقبل الخرقَ، فهي غلَّابة.

---

(٢) تفكيك الاستبداد (ص١٥٤).

(٣) ينظر: تفكيك الاستبداد (ص٥١).

(٤) الحرية أو الطوفان (ص٢٥٢).

(٥) إحياء علوم الدين (٢/ ١٤٢).

(٦) التراث وإشكالياته الكبرى، نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية (ص٨٥).



المطلب السابع

من الحقوق إلى الحدود

من التحولات في مفاهيم الحكم والدولة وتطبيق الشريعة عمومًا= حصرُها في تطبيق الحدود، ومتى ما تمَّ تطبيق الحدود الشرعيَّة من قِبل السلطان فصحَّ أن يكون مطبقًا للشريعة وأميرًا للمؤمنين، مع تغييب كامل للضروريات الأساسيَّة للعيش، وحضور الشريعة، وهذا ممّا زاد الاستبداد ضراوةً وجرأةً وجسارة، فسوَّغ لنفسِهِ باسم الشرع أن يبطش باسم إقامة الحدود، مع قيام العشرات من الشُّبه المانعة.

وإن طُبِّق الحدُّ صحيحًا، فإن هناك العديد من المغالطات والمنكرات التي تستوجب الحدَّ شرعًا غُيِّبت إرضاءً للاستبداد وسلطته.

وعندها تمَّ تحويل الخطاب الفقهيِّ من تفعيل الحقوق والواجبات (أمر ونهي)، وتحقيق المصالح وتقليل المفاسد، ومن مفاهيم متبادلة (أخذ وإعطاء إيجابي)= إلى مفاهيم سلبيَّة فقط تطالب بالواجبات التي على الرعيَّة، لتنفيذ الحدود على المخالف، في قطع اليد السارق ورجم الزاني وجلده من غير اعتبارٍ للحقوق التي للرعيَّة على الحاكم.

ويراعي إمام الحرمين تغيُّر الزمان في الأحكام وتحولاتها دفعًا للاستبداد وردمه، فيقول: «إن أبناءَ الزمان ذهبوا إلى أن مناصب السلطنة والولاية لا تستدُّ إلا على رأي مالك ﷺ، وكان يرى الازدياد على مبالغ الحدود في التعزيرات، ويسوِّغ للوالي أن يقتل في التعزير، ونقل النقلة عنه أنه قال للإمام أن يقتل ثلث الأمَّة في استصلاح ثلثيها.

وذهب بعض الجهلة عن غِرة وغباوة أن ما جرى في صدر الإسلام من التخفيفات، كان سببها أنهم كانوا على قرب عهدٍ بصفوة الإسلام، وكان يكفي في ردعهم التنبيهُ اليسير، والمقدارُ القريب من التعزير، وأما الآن فقد

قست القلوب، وبعدت العهود، ووهنت العقود، وصار متشبَّثَ عامَّة الخلق الرغباتُ والرهباتُ، فلو وقع الاقتصار على ما كان من العقوبات، لما استمرت السياسات.

وهذا الفن قد يستهين به الأغبياء، وهو على الحقيقة تسبُّبٌ إلى مضادَّة ما ابتُعث به سيدُ الأنبياء»[1].

ويحذِّر إمام الحرمين أصحابَ السياسات أن ينحرفوا عن مقصود القرآن في سياساتهم، فيقول: «والذي يُبديه أصحاب السياسات أن التعزير المحطوط عن الحدِّ لا يزع ولا يدفع، وغايتهم أن يزيدوا على مواقف الشريعة، ويتعدَّوها ليتوصلوا بزعمهم إلى أغراضٍ رأوها في الإيالة.

والمسلك الذي مهدناه يتضمَّن الزجر الأعظم، والردع الأتم، واستمرارَ العقوبات مع تقدير المعاودات. فإن انكفَّ بالقليل ـ والكثيرُ محرَّمٌ ـ فلا أرَب في تعذيب مسلم، وإن أبى عُدنا له.

وإنما ينسلُّ عن ضبط الشرع، من لم يُحط بمحاسنه، ولم يطلع على خفاياه ومكامنه، فلا يسبقُ إلى مكرمةٍ سابقٌ إلا ولو بحث عن الشريعة لألفاها أو خيرًا منها في وضع الشرع.

ولو لم يأمن الإمام مع التناهي في المراقبة والمثابرة والمواظبة غائلَةَ المبتدع أطالَ حبْسَه وحصرَ نفسَه.

فهذا مسلك السداد، ومنهج الرشاد والاقتصاد، وما عداه سرفٌ ومجاوزةُ حدٍّ، وغلوٌّ وعتوٌّ، والأنبياءُ عليهم السلام مبعوثون بحسم المراسم، والدعاءِ إلى قصد الأمور.

وما يتعلَّق بما نحن فيه أن المتعلقين بضبط الأحوال على حكم الاستصواب في كل باب، قد يَرَوْنَ ردعَ أصحاب التهم قبل إلمامِهم بالهَنات والسيئات، والشرع لا يرخص في ذلك.

والذي انتزعتُ من الشرع ما يقرِّب سُبلَ تحصيل الغرض في هذا: فمن آداب الدين أن لا يقف الإنسان في مواقف التهم؛ فالوجهُ أن يَنْهى الإمام من

---

(١) الغياثي (ص١٠٣).

يتصدَّى لها عن ذلك على جَزْم وبتٍّ، فإن عاد عاقبه على مخالفته أمرَ سلطانه، واستجرائه على واليٍ زمانه، فيكون هذا تطرُّقًا إلى الردع على موجَب الشرع»[2].

«ويظهر اهتمام إمام الحرمين برعاية الحرمات، والخوف من استبداد الحكَّام وطغيانهم، أنه رغم ثورته على المبتدعة والزنادقة وأهل الضلال، إلا أنه خالف مع ذلك القائلين بعدم قبول توبة الزنديق بحجَّة: الذي أبداه من توبته عين مذهبه في زندقته»[3].

وهو يخشى التحول في الخطاب الفقهيِّ بضغط الاستبداد، فيقول: «وممّا كنت أحلته من الأمور الدينيَّة على هذا الفصل: القول في توبة الزنديق، وقد ذهبت طوائفُ من سلف هذه الأمَّة إلى أنه لا تُقبل توبتُه بعدما ظهرت زندقتُه، فإن من عَقْدِه أن يُظْهِر خلافَ ما يُضمر، ويتقي الناسَ، ويُبدي الوفاقَ، ويُضمر الالتباس، فالذي أبداه من توبته عين مذهبه في زندقته.

وهذا خارج عندي عن قاعدة الشريعة؛ فإني لا أعرف خلافًا أن عسكرًا من عساكر الإسلام إذا أناخوا بساحة الكفار، فلما أظلتهم السيوفُ، وعاينوا مخائلَ الحتوف، نطقوا بكلمتي الشهادة، فيُحكَم بإسلامهم وإن تحققنا أنهم لم يُلهموا الهداية لدين الحقِّ الآن.

وكان رسول الله ﷺ يداري المنافقين مع القطع وتواتر الوحي بنفاقهم وشقاقهم، وهو القدوة والأُسوة؛ فالوجه إذن في كفِّ شرِّ ما قدمنا ذكره في دفع عادية الداعي إلى بدعته، والتسبُّب إلى الحبس بالمسلك المذكور لائق بالزنادقة.

فهذا منتهى القول في ذلك، ولا يدرك ما ضمَّناه هذا الفصل من الجمع بين مقاصد ذوي الإيالة وموافقة الشريعة، إلا من وَفَر حظُّه من العلوم، ودُفع إلى مضائق الحقائق، والله المشكور على الميسور والمعسور؛ إنه الودود الغفور»[4].

---

(٢) الغياثي (ص١٠٧ ـ ١٠٨).
(٣) الغياثي (ص١٠٩).
(٤) الغياثي (ص١٠٨ ـ ١٠٩).

وبهذا نُلاحظ كيف أن إمامَ الحرمين يرصد ذلك الخللَ في التحول الفقهيِّ وخطورة استخدامه من قِبل الحكام والولاة، وبالتالي تضيع الأصول الشرعية، وإحالة إمام الحرمين المسألة إلى فعل النبي ﷺ هو ردٌّ للخطاب إلى أصالتِهِ ومنعه من الانحراف بيد الحكام.

وقاعدة الشرع المهمَّة والمفصلة المستلهمة من نصوصه الجزئيَّة ومقاصده الكليَّة، هي: «رعاية الحقوق أوجبُ من إقامة الحدود»[٥].

(٥) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص٦٧٩).

المطلب الثامن

من الفقه المحذِّر إلى الفقه المخدِّر

إن تحويلَ معنى الفقه تحولٌ آخر في مفهوم الفقه، وجعله صورةً دون معنى، وإفراغ المعنى الحقيقيِّ للفقه الذي أراده الله تعالى في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: ١٢٢] فغياب التحذير في الخطاب الفقهيِّ يجعله ركامًا لا يساوي شيئًا.

وهذا ما يفعله الاستبداد من نقل المعنى الحقيقيِّ للفقه إلى المعنى الصوريِّ الشكليِّ ليتوافق مع السلطة الحاكمة ويناغم الجماهير بلغة الشرع.

وبهذا يكون الفقه وبالًا على المسلمين وليس مخرجًا. فتحول معنى الفقه من الفقه المحذِّر ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] إلى الفقه المخدِّر، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي وهو يحرِّر معنى الفقه: «فمنهم فِرْقَةٌ اقْتَصَرُوا عَلَى عِلْمِ الْفَتَاوَى فِي الْحُكُومَاتِ وَالْخُصُومَاتِ، وَتَفَاصِيلِ الْمُعَامَلَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ الْجَارِيَةِ بَيْنَ الْخَلْقِ لِمَصَالِحِ العباد، وخَصَّصوا اسْمَ الفِقْهِ بها وسموه الفقه، وعِلْمَ المذاهب، وَرُبَّمَا ضَيَّعُوا مَعَ ذَلِكَ الْأَعْمَالَ الظَّاهِرَةَ وَالْبَاطِنَةَ، فلم يتفقَّدوا الجوارحَ، ولم يُخرسوا اللِّسانَ عن الغيبة، ولا البطنَ عن الحرام، ولا الرِّجْلَ عن المشي إلى السلاطين، وكذا سائر الجوارح، وَلَمْ يَحْرُسُوا قُلُوبَهُمْ عَنِ الْكِبْرِ وَالْحَسَدِ وَالرِّيَاءِ وسائر المهلكات»[1].

ويقول البزدوي عند قوله تعالى: ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ﴾: «وليجعلوا غرضهم ومرمى همَّتهم في التفقُّه إنذار قومهم وإرشادهم والنصيحة لهم، لا ما ينتحيه الفقهاء من الأغراض الخسيسة، ويؤمُّنوه من المقاصد الركيكة، من التصدُّر

---

(١) إحياء علوم الدين (٣/ ٣٩٣).

والترؤس، والتبسُّط في البلاد، والتشبُّه بالظَّلَمة في ملابسهم ومراكبهم ومنافسة بعضهم بعضًا، وفشو داء الضرائر بينهم، وانقلاب حمالق أحدهم إذا لمح ببصرهِ مدرسةً لآخر، أو شرذمة جَثْوا بين يديه، وتهالكه على أن يكون موطئ العقب دون الناس كلهم، فما أبعد هؤلاء من قوله ﷻ: ﴿لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣]، ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ إرادة أن يحذروا الله فيعملوا عملًا صالحًا»[٢].

وقال أيضًا: «وقد وصف الله تعالى الفقهاءَ بالإنذار بقوله: ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾، فلا بدَّ من أن يكونوا عالمين بما أنذروا به، فثبت أن الفقيه هو العالمُ العامل، والفقه هو العلمُ والعمل، ألَا ترى أنه تعالى ذمَّ أقوامًا على الإنذار بدون العمل بقوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤]»[٣].

هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر أكثر قربًا من استبداد الحكام، وهو شيوع لغة التصبير والتجهيل والتغفيل، من خلال تتبُّع النصوص التي تأمر بالطَّاعة، وإن جاروا وظلموا وقتلوا، وعلى الشعوب أن تصبر وتحتسب، وهي وسائل تخدير للشعوب وتنويم.

فضلًا عن شيوع فقه تبجيل السلطان، وحث النصوص الشرعيَّة وحشدها في ذلك: «فكثير من أتباع بني أميَّة أو أكثرهم كانوا يعتقدون أن الإمام لا حساب عليه ولا عذاب، وأن الله لا يؤاخذهم على ما يطيعون فيه الإمام؛ بل تجب عليهم طاعة الإمام في كل شيء، والله أمرهم بذلك وكلامهم في ذلك معروف كثير.

وقد أراد يزيد بن عبد الملك أن يسير بسيرةِ عمر بن العزيز، فجاء إليه جماعةٌ من شيوخهم، فحلفوا له بالله الذي لا إله إلا هو، أنه اذا ولَّى الله على الناس إمامًا تقبَّل الله منه الحسنات، وتجاوز عنه السيئات.

ولهذا تجد في كلام كثيرٍ من كبارهم الأمر بطاعة ولي الأمر مطلقًا، وأن من أطاعه فقد أطاع الله»[٤].

---

(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٢٧).

(٣) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٢٧).

(٤) منهاج السُّنَّة النبوية ط. مؤسسة قرطبة (٦/ ٤٣٠).

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وإذا ظهر العمل بقولٍ في بلدٍ أو بلادٍ هاب من يهاب ما يخالف ذلك، ولا سيما إذا اقترن بذلك غرض بعض الولاة وعقوبتهم لمن يخالفهم»[٥].

«أما نصوص الصبر والطاعة التي ذاعت منذ وقتٍ مبكِّر، فقد كانت آثارها جليَّةً على مقاصد الشرع بشكلٍ أخصَّ، فقد تم الاستدلال بنصوص الصبر والطاعة:

أ ـ من دون مراعاة لنصوص المدافعة وحمل الظالم على الحق.

ب ـ ومن دون وضع منهج تطبيقيٍّ صارم لقواعد الضرورات والرخص.

ج ـ ومن دون مراعاة لأثرها على القيم الكليَّة المحكمة في الشريعة.

د ـ ومن دون إدراك لطبيعة المضامين النضاليَّة في الشريعة التي تنافي مسالك التشريع للاستسلام والصبر على ترك الجائر بالطريقة التي يدَّعيها فقه الاستبداد، وتتنافى طبيعته كليًّا مع إعمال الضرورات السياسيَّة كمبدأ وليس كظرفٍ طارئ.

ومن دون إدراك أن الشريعة بواسع رحمتها تستشعر في تشريعاتها نبضات المكلومين وأنين المضطهدين، وتدفع المؤمن بها لمواجهة أعتى المستكبرين وأكابر المجرمين، وقيادات المكر الكبار، وكل أشكال القهر والجبروت.

ومن دون إدراك لطبيعتها في تعبيد الطريق لسلطة أحدية مطلقة، سلطة الله ووحيه يقوم بها نبيٌّ معصوم ومن بعده أمَّة معصومة»[٦].

وهذا المنهج خطير جدًّا بمآلاته التي سيأتي الكلام عنها، من خلال تشكيل ذلك في الخطاب الإسلامي بشكل عام.

و«لقد ظنَّ العلماء أن الصبر على الظلم خيرٌ من مواجهته، دون إدراكٍ لخطورة الظلم نفسه على المجتمع، وأنه سبب انهيار الأُمم وسقوطها، كما

(٥) نقلًا عن: حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي (ص١٠). ولم أقف على المصدر فيما توفر لديَّ من مصادر.

(٦) تفكيك الاستبداد (ص٦٥ ـ ٦٦).

يشهد بذلك الواقع المعاصر للأمم»[7].

ولا نقصد بالتحذير لغةَ الخوف فقط؛ بل التحذير من السقوط، والتحذير من عدم التقدُّم، والتحذير من عدم إعمال العقل، الذي شكَّل جملةً من التصورات والمفاهيم مجافيةً لروح الشريعة ومقاصدها، ومن تلك المفاهيم: يقول الإمام الآجري (ت٣٦٠هـ): «إن مذهبنا في القدر أن نقول: إن الله ﷻ خلق الجنَّة وخلق النار، ولكل واحدة منهما أهلًا، وأقسم بعزته أنه يملأ جهنم من الجِنَّة والناس أجمعين، ثم خلق آدم ﷺ، واستخرج من ظهره كلَّ ذريَّة هو خالقها إلى يوم القيامة، ثم جعلهم فريقين: فريقًا في الجنة وفريقًا في السعير، وخلق إبليس وأمره بالسجود لآدم ﷺ، وقد علم أنه لا يسجد للمقدور الذي قد جرى عليه من الشقوة التي قد سبقت في العلم من الله ﷻ، لا معارض لله الكريم في حكمه، يفعل في خلقه ما يريد، عدلًا من ربنا قضاؤه وقدره، وخلق آدم وحواء ﷺ، للأرض خلقهما، وأسكنهما الجنة، وأمرهما أن يأكلا منها رغدًا ما شاءا، ونهاهما عن شجرةٍ واحدة أن لا يقرباها، وقد جرى مقدوره أنهما سيعصيانه بأكلهما من الشجرة، فهو تبارك وتعالى في الظاهر ينهاهما، وفي الباطن من علمه: قد قدر عليهما أنهما يأكلان منها: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣]، لم يكن لهما بدٌّ من أكلهما، سببًا للمعصية، وسببًا لخروجهما من الجنَّة؛ إذ كانا للأرضِ خُلِقَا، وأنه سيغفر لهما بعد المعصية، كل ذلك سابق في علمه، لا يجوز أن يكون شيءٌ يحدث في جميع خلقه إلا وقد جرى مقدوره به، وأحاط به علمًا قبل كونه أنه سيكون. خلق الخلق كما شاء لما شاء، فجعلهم شقيًّا وسعيدًا قبل أن يخرجهم إلى الدنيا، وهم في بطون أمهاتهم، وكتَبَ آجالهم، وكتَبَ أرزاقهم، وكتَبَ أعمالهم، ثم أخرجهم إلى الدنيا، وكل إنسانٍ يسعى فيما كُتِبَ له وعليه، ثم بعث رسلَه، وأنزل عليهم وَحْيَهُ، وأمرهم بالبلاغ لخلقِه، فبلغوا رسالاتِ ربِّهم، ونصحوا قومَهم، فمن جرى في مقدور الله ﷻ أن يؤمن آمن، ومن جرى في مقدوره أن يكفر كفر، قال الله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢﴾﴾ [التغابن: ٢]، أحبَّ من أراد من عباده، فشرح صَدْرَهُ للإيمان والإسلام، ومقت آخرين، فختم على قلوبهم، وعلى سمعهم وعلى أبصارهم

---

(٧) الحرية أو الطوفان، (ص٣٢٣).

فلن يهتدوا إذن أبدًا، يُضلُّ من يشاء ويهدي من يشاء: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ۝﴾ [الأنبياء: ٢٣]، الخلق كلهم له، يفعل في خلقِهِ ما يريد، غير ظالم لهم، جلَّ ذكره أن يُنسب ربنا إلى الظلم، من يأخذ ما ليس له بملك، وأما ربنا تعالى فله ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما، وما تحت الثرى، وله الدنيا والآخرة، جلَّ ذكره، وتقدَّست أسماؤه، أحبَّ الطاعة من عباده وأمَرَ بها، فجرت ممن أطاعه بتوفيقه لهم، ونهى عن المعاصي، وأراد كونها من غير محبَّة منه لها، ولا للأمر بها، تعالى ﷻ عن أن يأمر بالفحشاء، أو يحبها وجلَّ ربُّنا وعزَّ من أن يجري في ملكه ما لم يرد أن يجري، أو شيء لم يُحِط به علمُه قبل كونِه، قد علم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم، وبعد أن خلقهم، قبل أن يعلموا قضاءً وقدرًا قد جرى القلمُ بأمره تعالى في اللوح المحفوظ بما يكون، من برٍّ أو فجور، يثني على من عمل بطاعته من عبيده، ويضيف العمل إلى العباد، ويعدهم عليه الجزاءَ العظيم، ولولا توفيقه لهم ما عملوا بما استوجبوا به منه الجزاء، ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ۝﴾ [الحديد: ٢١]، وكذا ذمَّ قومًا عملوا بمعصيته، وتوعَّدهم على العمل بها وأضاف العمل إليهم بما عملوا، وذلك بمقدورٍ جرى عليهم، يضل من يشاء ويهدي من يشاء، قال محمد بن الحسين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هذا مذهبنا في القدر»[٨].

«ما الذي دعا عالمًا كبيرًا مثل الآجري رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى الكتابة بهذا الشكل والابتعاد عن الحل العمريِّ القصير، ماذا حدث في تلك اللحظة التاريخيَّة ودعا الكتابات المتنوِّعة في هذا الموضوع الشائك؟ والآجري رَحِمَهُ ٱللَّهُ من علماء القرن الرابع الهجري، ولمعرفة تطور الأحداث نحتاج إلى أن نعود إلى بداية تغيُّر النظام الأساسي، ونمط الحياة من النمط المدني المحافظ البسيط إلى نمط الشام وملك بني أمية، لقد تغيرت الحياة تغيرًا كبيرًا بعد تولي معاوية بن أبي سفيان الحكم، فهنا أسرة مالكة تمتلك القوة، وأمراء لا سلطة لأحد عليهم.... وانتشار مظاهر الترف... وربما مجاهر بعضهم بالمعاصي، وقد برزت على الساحة عام ٨٠هـ فرقة كبيرة هي المعتزلة، وسبب قيامها، ورأينا

---

(٨) الشريعة، المؤلف: أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ البغدادي (المتوفى ٣٦٠هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، الناشر: دار الوطن ـ الرياض ـ السعودية، (الطبعة: الثانية، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م) (٢/ ٧٠٢).

أثَّر ذلك في المشهد الفقهي، وكيف انتهت حياة أبي حنيفة، وضرب مالك في السوق، وطُلب الشافعي لضرب عنقه في بغداد، وجُلد الإمام أحمد بعدها. . . عصر عاصف. . يظهر بوضوح بقراءة تاريخ تلك الحقبة شيوع ظاهرة الاحتجاج بالقدر من قبل أهل المعاصي، فلسان حالهم كأنه يقول: ما ذنبنا فنحن ضحية لذلك السيناريو الذي بدأ به الخلق؛ فمنذ لحظة صناعتنا، كل شيء مرسوم وكل شيء مصمَّم وسيتم بالطريقة ذاتها»(٩).

وتمَّ بناء الشخصيَّة المستسلمة للأقدار من خلال ذلك الفقه المخدِّر، فقالوا: «معتصم المريد بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه، فليتمسَّك به تمسُّك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد، بحيث يفوض أمره إليه بالكليَّة ولا يخالفه، في وردِهِ ولا صدره، ولا يبقى في متابعته شيئًا»(١٠).

«وألزموه (المريد) في مجاهدة النفس بما يوصل إليها من الجوع والسهر، والصمت والخلوة، وأضداد ذلك أو أضداد بعضه، إلى غير ذلك من مختلفات الأمور التي لا تنحصر، ويجري النظر فيها بحسب جريانها، وألزموه إظهار ما عنده ليصل إلى ما عندهم فيه، فكان بين أيديهم كالميتِ بين يدي الغاسل، كما هو معلوم في شرط المريد مع الشيخ»(١١).

القصص الخيالية: عن أبي يزيد البسطامي: «قيل له: بلغنا أنك ترى الخضر عليه السلام، فتبسم وقال: ليس العجب ممَّن يرى الخضر، ولكن العجب ممَّن يريد الخضر أن يراه، فيحتجب عنه. وحُكي عن الخضر عليه السلام أنه قال: ما حدثت نفسي يومًا قطُّ أنه لم يبقَ وليٌّ لله تعالى إلا عرفته، إلا ورأيت في ذلك اليوم وليًّا لم أعرفه.

وقيل لأبي يزيد البسطامي مرة: حدثنا عن مشاهدتك من الله تعالى، فصاح ثم قال: ويلكم! لا يصلح لكم أن تعلموا ذلك، قيل: فحدثنا بأشد مجاهدتك لنفسك في الله تعالى، فقال: وهذا أيضًا لا يجوز أن أطلعكم عليه. قيل: فحدثنا عن رياضة نفسك في بدايتك، فقال: نعم دعوت نفسي إلى الله، فجمحَتْ عليَّ، فعزمت عليها أن لا أشرب الماء سنةً ولا أذوق

(٩) التراث وإشكالياته الكبرى: نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية، (ص١٣٤ ـ ١٣٥).
(١٠) إحياء علوم الدين (٣/ ٧٦).
(١١) عدة المريد الصادق (ص٥٤).

النوم سنةً فوفت لي بذلك»[١٢].

«ويُحكى عن يحيى بن معاذ أنه رأى أبا يزيد في بعض مشاهداته من بعد صلاة العشاء إلى طلوع الفجر مستوفزًا على صدور قدميه، رافعًا أخمصيه مع عقبيه عن الأرض، ضاربًا بذقنه على صدره، شاخصًا بعينيه لا يطرف، قال: ثم سجد عند السحر، فأطاله ثم قعد، فقال: اللَّهُمَّ إن قومًا طلبوك فأعطيتهم الشيء على الماء، والمشي في الهواء فرضوا بذلك، وإني أعوذ بك من ذلك، وإن قومًا طلبوك فأعطيتهم طيَّ الأرض فرضوا بذلك، وإني أعوذ بك من ذلك، وإن قومًا طلبوك فأعطيتهم كنوز الأرض فرضوا بذلك، وإني أعوذ بك من ذلك، حتى عدَّ نيفًا وعشرين مقامًا من كرامات الأولياء، ثم التفتَ فرآني، فقال: يحيى! قلت: نعم يا سيدي، فقال: منذ متى أنت ههنا؟ قلت: منذ حين، فسكتَ، فقلتُ: يا سيدي، حدثني بشيء، فقال: أحدثك بما يصلح لك، أدخلني في الفلك الأسفل، فدورني في الملكوت السفلي، وأراني الأرضين وما تحتها إلى الثرى، ثم أدخلني في الفلك العلوي، فطوف بي في السماوات، وأراني ما فيها من الجنان إلى العرش، أوقفني بين يديه فقال: سلني أيَّ شيء رأيت حتى أهبه لك، فقلت: يا سيدي ما رأيت شيئًا استحسنته فأسألك إياه، فقال: أنت عبدي حقًّا، تعبدني لأجلي صدقًا، لأفعلنَّ بك ولأفعلنَّ فذكر أشياء.

قال يحيى: فهالني ذلك وامتلأت به وعجبت منه، فقلت: يا سيدي، لِمَ لا سألته المعرفة به، وقد قال لك ملك الملوك: سلني ما شئت، قال: فصاح بي صيحةً، وقال: اسكت ويلك! عزت عليه مني حتى لا أحب أن يعرفه سواه»[١٣].

وقد تمَّ الترويج لفكرة الجبر بشكلٍ واسع، و«لم يكن الترويج لأيديولوجيا الجبر محصورًا في خطب الحكَّام الأمويين ورسائلهم إلى الكافة؛ بل لقد تجنَّدت لتكريسها (وسائل الإعلام) في ذلك العصر، وقد يكفي الإشارة هنا إلى الألقاب ذات المضمون الجبريِّ التي كانوا يخلعونها

(١٢) إحياء علوم الدين (٤/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦). وينظر: التراث وإشكالياته الكبرى: نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية (ص١٤٤).

(١٣) إحياء علوم الدين (٤/ ٣٥٦).

على ملوكهم، مثل «خليفة الله في الأرض» و«أمين الله» و«الإمام المصطفى»... وهكذا. وكان معظم هذه الألقاب تكرس تكريسًا على لسان خطباء الجمعة والشعراء والقصّاص»[١٤].

بهذا الفقه تمَّ تسطيح العقول لتنام في سُباتٍ عميق، وتغيب فيه عن وجودها في الحياة، وعن كرامتها، وأمنها وشريعتها.

هكذا نما الفقه المخدِّر، وتربَّت عليه الأمَّة ردحًا من الزمن، وما زال يُستدعى، وعلى حين غفلة من الناس.

---

(١٤) العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (ص٣٠١).

المطلب التاسع

من مصلحة الشرع إلى مصلحة الاستبداد

الاتكاءُ على المصلحةِ في التخريج الفقهيِّ من الممارساتِ الشرعيَّة المهمَّة، لكنَّ ذلك مرهونٌ بتحقيق المصلَحة الشرعيَّة الحقيقيَّة، لا المصلحة التوهميَّة، أو المصلحة المبنيَّة على الهوى والمنفعة الشخصيَّة.

وهناك تحول آخر أفرزه الاستبداد، وهو أن يُحوّل الخطاب الفقهيَّ من اتجاهٍ يحافظ على مصلحة الشرع ومقاصدِهِ إلى مصلحة الاستبداد وجنوده، وأداة لاستثمار المكاسب والمنافع باسم الشرع ولسان الفقيه وفتاواه.

وهنا يُؤكِّد إمام الحرمين على مسألةٍ مهمَّة، وهي التحول في استخدام أصل المصالح إلى مصالح بعيدةٍ عن مقصود الشرع وبابه، فيقول: «إن ما جرى في صدر الإسلام من التخفيفات، كان سببها أنهم كانوا على قرب عهدٍ بصفوة الإسلام، وكان يكفي في ردعهم التنبيهُ اليسير، والمقدارُ القريب من التعزير، وأمّا الآن فقد قست القلوب، وبعدت العهود، ووهنت العقود، وصار متشبَّثَ عامَّة الخلق الرغباتُ والرهباتُ، فلو وقع الاقتصار على ما كان من العقوبات، لما استمرت السياسات.

وهذا الفن قد يستهين به الأغبياء، وهو على الحقيقة تسبُّبٌ إلى مضادَّة ما ابتُعث به سيدُ الأنبياء.

وعلى الجملة من ظنَّ أن الشريعةَ تُتَلقى من استصلاح العقلاءِ ومقتضى رأي الحكماء، فقد ردَّ الشريعة، واتخذ كلامه هذا إلى ردِّ الشرائع ذريعة.

ولو جاز ذلك لساغ رجمُ من ليس محصنًا إذا زنا في زمننا هذا لما تخيله هذا القائل، ولجاز القتلُ بالتهم في الأمور الخطيرة، ولساغ إهلاك من يخاف غائلته في بيضة الإسلام إذا ظهرت المخائل والعلامات، وبدت الدِّلالات، ولجاز الازدياد على مبالغ الزكوات عند ظهور الحاجات.

وهذه الفنون في رجم الظنون، لو سُلِّطت على قواعد الدين لاتَّخذ كلُّ من يرجع إلى مُسكةٍ من عقلٍ فكرَه شرعًا، ولانتحاه ردعًا ومنعًا؛ فتنتهض هواجسُ النفوس حالَّة محلَّ الوحي إلى الرسل. ثم يختلف ذلك باختلاف الأزمنة والأمكنة؛ فلا يبقى للشرع مُسْتَقَرٌّ وثبات.

هيهات هيهات. ثقل الاتباع على بعض بني الدهر؛ فرام أن يجعل عقلَه المعقولَ عن مدارك الرشاد في دين الله أساسًا، ولاستصوابه رأسًا، حتى ينفُض مِذْرَوَيْه ويتلفت في عِطْفَيْه اختيالًا وشِماسًا»[1].

وبين أن هذا المسلك من سنن الظلمة والأكاسرة من الحكام، قائلًا: (وما أقرب هذا المسلك من عقد من يتخذ سَنَن الأكاسرة والملوك المنقرضين عمدةَ الدين، ومن تشبث بهذا، فقد انسلَّ عن ربقة الدين انسلال الشعرة من العجين)[2].

ويبيِّن إمام الحرمين قصْدَهُ في التعرض لهذا الأصل وخطورته في التحول لمفاهيم الشرع ومقاصده فيقول: «وإنما أرخيت في هذا الفصل فضلَ زمامي، وجاوزت حدَّ الاقتصاد في كلامي؛ لأني تخيَّلت انبثاثَ هذا الداء العضال في صدور رجال؛ فقد حكى لي بعض المرموقين بالعقل الراجح حكاية، فقال: دخل بعض العلماء على بعض الملوك، فسأله الملكُ عن الوقاع في نهار رمضان، فقال مجيبًا: على من يصدر ذلك منه صومُ شهرين متتابعين.

فقيل للعالم ـ بعد انفصاله عن المجلس ـ أليس إعتاقُ الرقبة مقدمًا على الصيام في حقِّ المقتدرِ عليه؟ والسائل كان ملكَ الزمان الذي يركع له التيجان. فقال: لو ذكرت له الإعتاقَ، لاستهان بالوقاع في رمضان، ولأعتق عبدًا على الفور في المكان. فإذ علمتُ أنه يثقل عليه صومُ شهرين تباعًا ذكرته ليُفيدُه ارعواءً وامتناعًا.

وأنا أقول: إن صحَّ هذا من معتزٍ إلى العلماء، فقد كذب على دين الله وافترى، وظلم نفسَه واعتدى، وتبوأ مقعده من النار في هذه الفتوى، ودلَّ

(١) الغياثي (ص١٠٤).

(٢) الغياثي (ص١٠٥).

على انتهائه في الخزي إلى الأمد الأقصى، ثكلته أُمُّه لو أراد مسلكًا رادعًا، وقولًا وازعًا فاجعًا، لذكر ما يتعرض لصاحب الواقعة من سخط الله، وأليم عقابه، وحاقِّ عذابِه، وأبان له أن الكفاراتِ وإن أتت على خزائن الدنيا، واستوعبت ذخائر من غَبَر ومضى، لما قابَلت همَّ الخطيئة في شهر الله المعظَّم وحماه المحرَّم. وذكر له أن الكفارات لم تثبت مُمَحِّصات للسيئات. وكان يُغْنيه الحقُّ عن التصريف والتحريف»[٣].

ونلاحظ هذا الردَّ القاسي لإمام الحرمين على هذه الفتوى ـ مع التحفُّظ على قسوة الرد ـ مُعَرجًا على ذلك بأنه تحريفٌ وتحويلٌ للخطاب، والملاحظ أن سبب الفتوى هو أيضًا ردُّ الحكَّام وردعهم، ونشوء مثل ذلك ردَّة فعل على ظلم الحكَّام وجورهم، وإن كانت الفتوى بالأشد، لكن الأصل الذي ينبغي التركيز عليه هنا هو التحول في الخطاب الفقهيِّ والتوجُّه به إلى مسالك خطرة، وهذا ما لاحظه إمام الحرمين، وإن كانت في واقع صدورها معالجة لشخص الحكَّام وضده، وفتوى فرديَّة، إلا أنها تتجه باتجاهٍ قد يهدم الأصول الكليَّة، وسبب حدوث ذلك الاستبداد.

وهو ما نقوله: إن الاستبداد شوَّه الخطاب الفقهيَّ إلى حدٍّ بعيد، واستنطق لسانَ الشرع بغير مراده، سواء أراد تأديبه أو تحبيبه؛ فالمشكلة في تحول الخطاب الفقهيِّ عن وضعه الطبيعيِّ.

وحدث ذلك بالاستناد إلى المصلحة، وهذا ما استنكره إمام الحرمين من أننا «لو ذهبنا نَكْذِبُ الملوكَ ونطبق أجوبة مسائلهم على حسب استصلاحهم طلبًا لما نظنه من فلاحهم، لغَيَّرْنا دينَ الله بالرأي، ثم لم نثق بتحصيل صلاح وتحقيق نجاح، فإنه قد يشيع في ذوي الأمر أن علماء العصر يحرفون الشرعً بسببهم؛ فلا يعتمدونهم، وإن صَدَقُوهم. فلا يستفيدون من أمرهم إلا الكذبَ على الله وعلى رسوله، والسقوطَ عن مراتب الصادقين، والالتحاقَ بمناصب المُمَخْرِقين المنافقين»[٤].

وكأن إمام الحرمين يرصد حالات التحول في الفتوى والتوجيه الشرعيِّ ومخاطره.

---

(٣) الغياثي (ص١٠٥) وينظر: تعليق عبد العظيم الديب (ص١٦٤).
(٤) الغياثي (ص١٠٦).

وإمام الحرمين مع التعريض لهذا الأصل وخطورته، إلا أنه لم يلغِ الأصل؛ بل يشدِّد على الأخذ به، وأكَّد عليه تنظيرًا وتطبيقًا، وهو كذلك، فيقول: «فإن قيل: أليس روي أن حدَّ الشرب كان أربعين جلدةً في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ثم رأى عمر رضي الله عنه لما تتابع الناسُ في شرب الخمر، واستقلوا ذلك القدرَ من الجلد، أن يجلدَ الشارب ثمانين، وساعده علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

قلنا: هذا قول من يأخذ العلم من بُعد! ليعلم هذا السائل أن عُقوبة الشارب لم تثبت مقدرةً محدودةً في زمن رسول الله ﷺ؛ بل روي أنه رُفع إلى مجلسه شارب بعد تحريم الخمر، فأَمر الحاضرين بأن يضربوه بالنعال، وأطراف الثياب، ويبَكِّتوه، ويحثوا الترابَ عليه.

ثم رأى أبو بكر الجلدَ، فكان يجلد أربعين، مجتهدًا غيرَ بانٍ على توقيف وتقديرٍ في الحدِّ، ثم رأى عمر ما رأى.

وقد قال عليٌّ رضي الله عنه: «لا أَحُدُّ رجلًا فيموت، فأجد في نفسي منه شيئًا من أنَّ الحقَّ قتله إلا شاربَ الخمر: فإنه شيءٌ رأيناه بعد رسول الله ﷺ».

فكأن عقوبةَ الشارب تضاهي التعزيراتِ المفوضةَ إلى رأي الأئمَّة في مقدارها. وإن كان لا يسوغ الصفح عنها.

فكيف يستجيز السائل أن يتخذ قصَّة مُشكلةً على الصحابة ملاذَه في تغيير دين المصطفى ﷺ؟»[5].

ومع هذا يعود إمام الحرمين يهذِّب هذا الأصل حتى لا يستبدَّ الحكَّام ويتطاولوا متذرعين بالشرع، فيقول: «لستُ أرى للسلطان اتساعًا في التعزير إلا في إطالةِ الحبس، وهو صعبُ الموقع جدًّا، وليس الحبس ثابتًا في حدٍّ، حتى يُحَطَّ التعزيرُ عنه، ويسوغ للقاضي أن يحبس في درهم أمدًا بعيدًا إلى اتفاق القضاء أو الإبراء»[6]. وهو يقرِّر ذلك مدركًا لسياسات الحكَّام وظلمهم؛ لأن «الذي يبديه أصحاب السياسات أن التعزير المحطوط عن الحدِّ لا يزع ولا يدفع، وغايتهم أن يزيدوا على مواقف الشريعة، ويتعدَّوها

(٥) الغيائي (ص١٠٦).

(٦) الغيائي (ص١٠٧).

ليتوصلوا بزعمهم إلى أغراض رأوها في الإيالة»[7]. «ونحن نعلم أنه لم يُفوَّض إلى ذوي الرأي والأحلام أن يفعلوا ما يستصوبون، فكم من أمرٍ تقضي العقول بأنه الصوابُ في حكم الإيالة والسياسة، والشرع واردٌ بتحريمه»[8].

وحتى لا تظنَّ أن الإمام ينكر أصلَ المصالح، ينبِّهك قائلًا: «ولسنا ننكر تعلُّقَ مسائل الشرع بوجوهٍ من المصالح، ولكنها مقصورةٌ على الأُصول المحصورة، وليست ثابتةً على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح، ومسالك الاستصواب»[9].

فهي مصالح لها مستند كليٌّ وأصول كليَّة لا تخرج عنها؛ لأن المصالح والاعتماد عليها مسلكٌ خطير يحتاج إلى الموازنة والترجيح وَفْقَ قواعد الشرع وأصوله: «والاتكاء في تقدير المفسدة المتوقعة على تقديراتٍ تاريخيَّة، أو توقعيَّة انطباعيَّة لا تستند إلى البرهان، قد جعل أمدَ الاستبداد ممتدًا لمئات السنين دون تغيير؛ بل حدث العكس، فازداد القمع والتفرُّد بالسلطة في كثيرٍ من بقاع عالَمَيْنَا العربي والإسلامي.

فكلُّ ما قيل في مصلحة بقاء المستبد جائرًا مجرمًا، فهو يتناقض مع المفاسد الكبرى التي أحدثها الاستبداد في مناحي الحياة كافةً.

فهل من طبَّق قاعدة أقل المفسدتين أوْلى ممَّن قدَّم قاعدة أعلى المصلحتين، فجعل مصلحة العدل ببذلِ الأنفُس أولى من مصلحة الأمن بالاعتداء والجور؟

إن تحديد الأَوْلى من القواعد يعتمد بالدرجة الأُولى على معرفة رتب المصالح ورتب المفاسد **أولًا**، وحسن تقدير المفسدة **ثانيًا**، وإلا فلن يكون تقدير المصلحة والمفسدة على مصالح الشرع بل على ميزان مصالح المستبد، ومصالح المستبد في تقديم الأمن على العدل، فتفتح له الذريعة، فتجيز له الفتاوى القمعَ لأجل الأمن، والسجنَ بالاشتباه مددًا طويلة حفظًا للأمن، والأخذ بالشبهة والظنَّة والتعذيب والانتهاكات الجائرة لأجل الأمن،

---

(٧) الغياثي (ص١٠٧).

(٨) الغياثي (ص٢٠٧).

(٩) الغياثي (ص٢٠٧).

والسكوت عن بطشه بعامَّة شعبه بالترهيب والتجسُّس والتضييق مع عدم محاسبته أو مساءلته، خوفًا من الفتنة فيذهب الأمن... فميزان المصالح يقدِّم رتبة العدل أصلًا كليًّا قطعيًّا محكمًا ويضعه في أول رتب المصالح»[(١٠)].

وفي «تحديد رتب المصالح والمفاسد: ثبت عن عمر أنه كان إذا استعمل رجلًا كتب في عهده أول المراتب في القيم الكليَّة، فإن قام الحاكمُ في الناس بالعدل وجبت طاعتُه، وإن لم يقم وجب على الناس جبرُه بالقوة على الحقِّ والعدل وليس لهم خيارٌ في تركه، فإمَّا أن يُجبر على إقامة العدل وإمَّا أن يُهلِك الناس باستبداده، وبسُنَنِ الله في هلاك القرى الظالم أهلها»[(١١)].

وطرق المصالح وعرةٌ، وتقديرها يحتاج إلى تأمُّلٍ وتأنٍّ، وهي «موضع مزلَّة أقدام، ومضلَّة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرةً لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحقِّ والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا أنها حقٌّ مطابق للواقع، ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع.

ولعمر الله إنها لم تنافِ ما جاء به الرسول ﷺ، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر، فلمَّا رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياساتهم شرًّا طويلًا، وفسادًا عريضًا فتفاقم الأمر، وتعذَّر استدراكه، وعزَّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك»[(١٢)].

ولم ينتهِ الأمر بهذا؛ بل شكل ردَّة فعل أخرى: «وأفرطت طائفة أخرى

---

(١٠) تفكيك الاستبداد (ص٥١).

(١١) تفكيك الاستبداد (ص٥٢).

(١٢) الطرق الحكمية (١/ ٣٠ ـ ٣١).

قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه.

فإن الله سبحانه أرسل رسلَه، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات.

فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريقٍ كان، فثمَّ شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخصَّ طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها؛ بل قد بيَّن سبحانه بما شَرّعه من الطرق، أن مقصودَه إقامةُ العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط؛ فأي طريقٍ استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له.

فلا يُقال: إن السياسة العادلة مخالفةٌ لما نطق به الشرع؛ بل هي موافقة لما جاء به؛ بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعًا لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات»[١٣].

وأولُ بوادر التراجع في الخطاب الفقهيِّ تحت ضغط الاستبداد بناؤه على تقديرات المصلحة والمفسدة، وتحولها إلى مصالح شخصية، وتلك «بدأت عند دعاوى الأحقيَّة في الإمامة وبدأت تجد طريقها إلى الخطاب السياسيِّ لتترسخ يومًا بعد يوم، فبعد أن كان أبو بكر ﵁ يقول في أول خطبة له: «إني وُليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنتُ فأعينوني، وإن أخطأت فقوموني»، وكان عمر ﵁ يقول: «الإمارة شورى بين المسلمين، من بايع رجلًا دون شورى المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه»، وكان عليٌّ ﵁ يقول: «أيها الناس، إنما الأمير من أمرتموه»؛ إذا بالخطاب السياسي يتغيَّر، فيقول معاوية بن أبي سفيان ﵁: «من كان يريد أن يتكلَّم في هذا الأمر فليطلع لنا قرنه، فلنحن أحق به ومن أبيه»، ويقول: «من أحق بهذا الأمر منا؟ ومن ينازعنا؟»».

وبعد أن كان الأمر حقًّا للأمَّة يحرم مصادرته ومنازعتها إياه ـ كما قال

---

(١٣) الطرق الحكمية (١/ ٣١ ـ ٣٢).

عمر ﷺ: «إني محذِّر الناس هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم حقَّهم» ـ إذًا بدعاوى الأحقيَّة تظهر في الخطاب السياسيِّ بعد عهد الخلفاء الراشدين، فادَّعاها بنو أميَّة بدعوى أنهم أولياء عثمان ﷺ المقتول ظلمًا، وادَّعاها بنو العباس والعلويون بدعوى أنهم آل بيت النبي محمد ﷺ، حتى قال أبو العباس السفاح الخليفة العباسي الأول في أول خطبة له سنة ١٣٢هـ في الكوفة: «وزعمت السبئية أن غيرنا أحقُّ بالرياسة والسياسة والخلافة منا، فشاهت وجوههم»، وقال عمُّه داود بن علي بن عبد الله بن عباس في خطبته: «وأحيا شرفنا وعزنا، ورد إلينا وارثنا، فاعلموا أن هذا الأمر فينا».

لقد كانت مثل هذه الدعاوى هي المقدمات الضرورية لإضفاء الشرعيَّة على الحكم»[١٤].

«لقد أدرك الصحابة خطورة هذا التراجع في الخطاب السياسي بعد عهد الخلفاء الراشدين، وأنكروه، فقد أنكره عبد الله بن عمر وَهَمَّ أَن يردَّ على معاوية كلمته[١٥]، كما جاء في «صحيح البخاري»: «عن ابن عمر قال: دخلت على حفصة ونسواتها تنطف، قلت: قد كان من أمر الناس ما ترين، فلم يجعل لي من الأمر شيء. فقالت: الحق فإنهم ينتظرونك، وأخشى أن يكون في احتباسك عنهم فرقة. فلم تدعه حتى ذهب، فلما تفرق الناس خطب معاوية قال: من كان يريد أن يتكلَّم في هذا الأمر فليطلع لنا قرنه، فلنحن أحق به منه ومن أبيه.

قال حبيب بن مسلمة: فهلَّا أجبتَه؟ قال عبد الله: فحللت حبوتي وهممت أن أقول: أحق بهذا الأمر منك من قاتلك وأباك على الإسلام، فخشيت أن أقول كلمة تفرق بين الجمع وتسفك الدم، ويحمل عني غير ذلك، فذكرت ما أعدَّ الله في الجنان»[١٦].

وبعد تشريع الأحقيَّة والأفضليَّة تشريع الحقوق الكاملة لصاحب الحكم، وبهذا «قامت آلة التشريع السلطانيَّة بحفظ كامل حقوق الحاكم، وحماية سيادة الحكم الشمولي، وتجاهلت حقَّ الأمَّة في المشاركة السياسيَّة، وحقَّها

---

(١٤) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص٥٦١ ـ ٥٦٢).

(١٥) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (ص٥٦٣).

(١٦) صحيح البخاري، باب غزوة الخندق وهي الأحزاب (٤/١٥٠٨) رقم (٣٨٨٢).

في تداول السلطة، وحقَّها في توزيع السلطة حتى لا تبقى سلطة تعلو عليها.

وقد كان لهذه المأثورات أثرها البالغ في الثقافة الإسلاميَّة، وقد أصبحت من المسلَّمات مع كثرة التلقين والترديد؛ كالمقولة المشهورة التي تُروى عن عثمان بسندٍ مرسل: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، وهذه المقولة تُسقط على واقع سلطان شموليٍّ، لا حظَّ فيه للأمَّة بسهم، فهي إن صحَّت عن عثمان ﷺ، فلا يصحُّ أن تُساق في ظل استبدادٍ شامل، الفرد فيه يحكم لا معقِّب لحكمه»[١٧].

وقد عقد الماورديُّ في الباب الثاني من كتابه نصيحة الملوك عن فضائل الملوك وعلو مراتبهم، فقال: «ثم فضَّل الله جلَّ ذكره الملوكَ على طبقات البشر تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه»، وفي موضع آخر يقول: «السلطان ظل لله في أرضه؛ لأن من حقِّه أن يحتذى مثاله فيها، ويحيي رسومه في سكانها». أما الشعب في نظر الماوردي، فهم كالبهائم التي يسوسها الراعي، فقد اعتبر أن سبب تسمية الملوك بالرعاة «تشبيهًا لهم بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم» وسبب تسمية الحكماء للملوك بالساسة؛ «لأن محلهم من مسوسيهم محل السائس ممّا يسوسه من البهائم والدواب الناقصة الحال من القيام بأمور نفسها، والعلم بمصالحها ومفاسدها. ونقل عن الأمم الماضية التي كانت تطلق على الملوك وتسميهم أرباب الأرض، والأرباب مطلقًا. وفي موضعٍ آخر من كتابه اعتبر الماوردي الشعبَ كالعبيد والمملوكين»[١٨].

ويقول الإمام الغزالي: «فربط بهم مصالح خلقِه في معايشهم بحكمته، وأحلَّهم أشرف محلٍّ بقدرته، كما يسمع في الأخبار: السلطان ظل الله في أرضه، فينبغي أن يُعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك وجعله ظلَّه في الأرض، فإنه يجب على الخلق محبتُه، ويُلزمهم متابعته وطاعته، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعته»[١٩].

لقد ظلَّت تلك التغريدات الفقهيَّة تأخذ مكانها في مفاهيم الناس، فتجذَّر

---

(١٧) تفكيك الاستبداد (ص١٥٦).

(١٨) تفكيك الاستبداد (ص١٥٧).

(١٩) التبر المسبوك في نصيحة الملوك (ص٤٣).

الاستبداد، ورسخ الذلُّ، وبَعُدَ الصواب، وحولت مصلحة الشرع في العدل والقسط بين الناس ومصالحه ومقاصده إلى جانب، والأصل مصلحة السلطان وكل ما بعده من مصالح يأتي تبعًا.

وسيَّرت هذه المقولات وجهةَ الشريعة إلى غير القبلة، فبطلت صلاتُها، ووجبت الإعادةُ، فالذمَّةُ مشغولة.

المطلب العاشر

خلاصة واستنتاجات

شَهِدَ الخطاب الفقهيُّ تحولاتٍ كبيرةً ليس على مستوى الفروع الفقهيَّة فحسب؛ بل المشكلة أنه تسلَّق الأصولَ الكليَّةَ، وأدرج بعضًا من الفروع الفقهيَّة في خانة الأصول، سواء الأصول العقديَّة أو الأصول الفقهيَّة، وألبسها لباسَ القواطع.

وهذا ممّا شكَّل تطرّفًا صارخًا في هذا الباب للاستبداد ليُدخل من يشاء ويُخرج من يشاء استنادًا إلى جملة الأصول، وعدُّ المخالف مخالفًا للأصول القطعيَّة.

لقد تمَّ اجترار هذه الرؤية العقيمة بشكلها الأصوليّ من غير مراعاةٍ للتحولات المرحليَّة التي طرأت على الخطاب الفقهيِّ؛ نتيجةً للجمود الفقهي، والاستبداد المعرفي، والتعصُّب المذهبي الذي كرس تلك التحولات من غير اعتبار الواقعيَّة التي أنتجتها، والمرحليَّة التي فرضتها، والأدوات التي أقحمتها.

فتمَّ صناعة التطرف الذي هو نوعٌ من أنواع الاستبداد لرفضه كلَّ الرؤى الأخرى، وتقديم الرؤية الأحاديَّة المستلهمة من خطاب الفقيه وتحولاته.

كما لا يعني ذلك أن الخطاب الفقهي في ظل الاستبداد كان هو الخطاب الفقهي العام؛ بل هو صورة انعكست على الأصول، تمَّ جعلها في قمَّةِ الخطاب للأدوات التي تسكن خارج الخطاب ذاته؛ كالاجتماعيَّة والنفسيَّة، والرؤية السياسيَّة.



الفصل الثالث

مآلات الخطاب الفقهيِّ
في ظلِّ الاستبداد

مآلات الخطاب الفقهيِّ في ظلِّ الاستبداد

لم تتوقَّف التربيةُ الاستبداديَّةُ عند تلك التحولات الخطيرة؛ بل امتدَّت إلى ترسيخ قيم أخرى، تُعَدُّ نتائجَ وإفرازاتٍ لتلك التحولات، وهي مآلات الصناعة الأُحاديَّة، وهنا أُسلِّط الضوءَ على صورةٍ من صور الاستبداد وهي نتيجة تلك التربية، وأُجْمِل أهمها في نقاط؛ كالتالي:

١ ـ صناعة الوثنيَّة:

إن أخطرَ مآلٍ للاستبداد هو صناعةُ الوثنيَّة والطاغوتيَّة والفرعونيَّة التي حذَّر منها القرآن الكريم في آياته، كما منعت السُّنَّة النبويَّةُ كلَّ مظاهر التسلُّط والقهر والابتداع؛ حتى لا تفضي إلى ضعف الإيمان والاعتقاد، وهذه مبادئ الإسلام الأساسية؛ «لأن الإسلام والاستبداد ضدان لا يلتقيان، فتعاليم الدين تنتهي بالناس إلى عبادة ربِّهم وحده، أما مراسيم الاستبداد فترتدُّ بهم إلى وثنيَّةٍ سياسيَّةٍ عمياء»[1].

«وطبيعة الاستبداد منازعة لله تعالى في كبره وعلوِّه، والكبر صفة لله، قال الله ﷻ: الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحدًا منهما قذفته في النار»[2].

و«طبيعة المستبد لا تقبل إلا الاستئثار بالقوة، وبالمال، وبالتشريع، والتنفيذ، والقضاء... فلا يتصور أن يجمع حوله العقلاء والأذكياء، والأخيار من الأمَّة، ولن يؤمِّن على بابه إلا مستبد مأجور، فكيف تكون الطاعة في المعروف لمن طبيعته لا تقبل إلا الطاعة المطلقة؟!

(١) الإسلام والاستبداد السياسي (ص١٣).
(٢) مسند أحمد (١٤/ ٤٧٣) رقم (٨٨٩٤). حديث صحيح، وهذا إسناد حسن.

فالأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين المستبد والشعب ليست طاعة في المعروف، ومعصية له في المنكر، فهي لا تقبل إلا الطاعة المطلقة، فكل جنود الطاغية يملكون عقلك وجسدك وبيدهم كل أجهزة الدولة قد سخَّرُوها لطاعة ولي الأمر، فما موقع الطاعة، ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس، وهو وقد شلت إرادة الطاعة أو إرادة المعصية؟

يقول الكواكبي: «ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس، وهو كالحيوان المملوك العنان، يقاد حيث يراد، ويعيش كالريش، يهبُّ حيث يهبُّ الريح، لا نظام ولا إرادة؟ وما هي الإرادة؟ هي أمُّ الأخلاق، هي ما قيل فيها تعظيمًا لشأنها: لو جازت عبادة غير الله لاختار العقلاء عبادة الإرادة! هي تلك الصفة التي تفصل الحيوان عن النبات في تعريفه بأنه متحرِّك بالإرادة. فالأسير، إذن، دون الحيوان لأنَّه يتحرَّك بإرادة غيره لا بإرادة نفسه. ولهذا قال الفقهاء: لا نيَّة للرقيق في كثيرٍ من أحواله، إنما هو تابع لنيَّة مولاه. وقد يعذر الأسير على فساد أخلاقه؛ لأنَّ فاقد الخيار غير مؤاخذ عقلًا وشرعًا»... ووجه هذه المنازعة أن المستبدَّ يتحكَّم في حياة شعبه، منذ الولادة وحتى الموت، ومع من تتحدَّث في مجلسك ومن تنتقد ومن يحرم عليك نقده، يضع نفسه موضع من لا يسأل ولا يحاسب، هو فوق القوانين والكل تحت رأيه، كل الشعب بكل طبقاتهم ومناصبهم تحت سيادته وملكه، لا يملكون قرارًا إلا ما أذن به ولا يرون رأيًا فوق رأيه، ولا يشاؤون دون مشيئته، ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النازعات: ٢٤]، ﴿مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ﴿٢٩﴾﴾ [غافر: ٢٩]»[٣].

وجاء التحذير من شرك السيادة والملك، وتعبيد المستبدِّ لشعبه، ووقوع الكثير من الناس تحت الخضوع المطلق للحاكم، وذلك لم يكن بقوة حماستهم لذرائع القبور! رغم خطر الشرك عمومًا، وخطر تأليه البشر، وهو جوهر التوحيد الخالص وأساسه.

إلا أن السُّنَّة كانت مليئةً ومشبعةً بالتحذير، وسَدِّ جميع الذرائع التي تسلِّط بشرًا على غيره، فقد أتت النصوص على قدرٍ كبيرٍ من الحذر، وسَدِّ

(٣) تفكيك الاستبداد (ص١٦٧ ـ ١٦٨).

كل الطرق التي قد تفضي إلى العلو البشري[٤].

ومن ذلك تحريم السُّنَّة للشرب في آنية الذهب والفضة، ولبس الحرير والذهب للرجال، والجلوس على جلود النمور والسباع، وهو من عادات ملوك فارس والروم.

ومن ذلك: عن عبد الله بن عكيم قال كنا مع حذيفة بالمدائن، فاستسقى حذيفة، فجاءه دهقان بشرابٍ في إناءٍ من فضة فرماه به، وقال: إني أخبركم أني قد أمَرْته أن لا يسقيني فيه، فإن رسول الله ﷺ قال: «**لا تشربوا في إناء الذهب والفضة، ولا تلبسوا الديباج والحرير، فإنها لهم في الدنيا، وهو لكم في الآخرة يوم القيامة**»[٥].

وعند البخاري من حديث البراء بن عازب: نهانا رسول الله ﷺ عن سبع: . . .عن تختُّم بالذهب، وعن شرب بالفضة، وعن جلوس على المياثر. . .»[٦][٧].

«فإن أعظم الآثار العقديَّة التي تجلَّت وتكبدتها الأمَّة بسبب الاستبداد كانت في ثلاثة مظاهر أساسيَّة وهي:

أ ـ تكريس مفهوم الطاعة للأفراد واعتبار طاعته من طاعة الله تعالى.

ب ـ تمييز الحاكم عن المحكوم.

ج ـ وضعف الخضوع للقانون الذي تولد عنه قوة الخضوع للحاكم.

فالحرية كما يعبِّر عنها روسو في «العقد الاجتماعي» هي: الخضوع للقوانين، الشعب الحر يخضع ولا يستعبد، له رؤساء لا أسياد، يخضع للقوانين لا للأفراد، ذلك أنَّه بقوة القوانين لا يخضع للأفراد.

---

(٤) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، بَابُ ائْتِمَامِ الْمَأْمُومِ بِالْإِمَامِ (١/ ٣٠٩) رقم (٨٤).

(٥) صحيح مسلم، كتاب اللِّبَاسِ وَالزِّينَةِ، بَابُ تَحْرِيمِ اسْتِعْمَالِ إِنَاءِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ عَلَى الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، وَخَاتَمِ الذَّهَبِ وَالْحَرِيرِ عَلَى الرَّجُلِ، وَإِبَاحَتِهِ لِلنِّسَاءِ، وَإِبَاحَةِ الْعَلَمِ وَنَحْوِهِ لِلرَّجُلِ مَا لَمْ يَزِدْ عَلَى أَرْبَعِ أَصَابِعَ (٣/ ١٦٣٧) رقم (٤).

(٦) صحيح البخاري، باب آنية الفضة (٥/ ٢١٣٤) رقم (٥٣١٢).

(٧) ينظر: تفكيك الاستبداد (ص١٧١).

إنّ جعل الحاكم في مرتبةٍ من مراتب العلو والتمايز عن الناس، فلا يجوز للفرد أن يقف في وجه الدولة التي يمثلها الحاكم لأنها كماله النهائي، إن هذا التعظيم لشأن الحاكم، ومنع نقده أو المساس بجنابه، وتهديد كل من مسَّ جنابه في السراء أو الضراء أو حتى بالقلب= لهو خطأ كبير، وخطر عظيم على توحيد العبد»[٨].

٢ ـ قلب الحقائق:

إنَّ الحقيقةَ لا يقبلِ بها الاستبداد، وبالتالي لا بدَّ من قلب الحقائق إرضاءً للاستبداد وصيانةً له، وقد نقل الذهبي عن الظهير الكازروني وهو يمدح هولاكو ما نصه: «قال الظهير الكازروني: عاش هولاكو نحو خمسين سنةً، وكان عارفًا بغوامض الأمور، وتدبير المُلْك، فاق على من تقدَّمه، وكان يحبُّ العلماء، ويعظِّمهم، ويُشْفق على رعيَّته، ويأمر بالإحسان إليهم»[٩]. ثم يعلِّق الذهبي على ذلك فيقول: «قلتُ: وهل يسع مؤرخًا في وسط بلاد سلطانٍ عادلٍ أو ظالِم أو كافرٍ إلا أن يُثني عليه، ويكذب، فالله المستعان؛ فلو أُثني على هولاكو بكل لسانٍ لاعترف المُثني بأنه مات على ملَّة آبائه، وبأنه سفك دم ألف ألفٍ أو يزيدون، فإن كان الله مع هذا قد وفقه للإسلام فيا سعادته، لكن حتى يصح ذلك»[١٠].

ويقول الإمام السبكي عن والده: «ولقد كان شيخ الإسلام والمسلمين الوالِد رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقوم في الحقِّ ويفوه بين يدي الأمراء بما لا يقوم به غيره، فيذعنون لطاعته، ثمَّ إذا خرج من عندهم دخل إليهم من فقهاء السوء من يعكس ذلك الأمر، وينسب الشيخ الإمام إلى خلاف ما هو عليه، فلا يَنْدَفع شيءٌ من المفاسد؛ بل يزداد الحال، ولقد قال مرةً لبعض الأمراء وقد رأى عليه طرزًا من ذهبٍ عريضًا على قباء حرير: يا أمير، أَلَيْسَ في الثِّياب الصُّوف ما هو أحسنُ من هذا الحرير؟ أَلَيْسَ في السكندري ما هو أظرف من هذا الطرز؟ أي لذَّة لك في لبس الحرير والذهب، وعلى أي شيء يدخل

(٨) تفكيك الاستبداد (ص١٧٧).

(٩) تاريخ الإسلام (١٥/ ١٠٧).

(١٠) تاريخ الإسلام (١٥/ ١٠٧).

المرء جهنَّم، وعذله في ذلك حتَّى قال له ذلك الأمير: اشْهَدْ عليَّ أنِّي لا ألبس بعدها حريرًا ولا طرزًا، وقد تركت ذلك لله على يَديك. فلمَّا فارقه جاءه من أعرفه من الفقهاء وقال له: أما الطرز فقد جوَّز أبو حنيفة مَا دون أربعة أصابع، وأما الحرير فقد أباحه فلان، وأما وأما ورخَّص له ثمَّ قال له: لمَ لا نهى عن المكوس لمَ لا نهى عن كذا وكذا، وذكر ما لو نهى الشّيخ الإمام أو غيره عنه لَما أَفَادَ، وقال له: إنَّما قصد بهذا إهانتَك، وأن يبيِّن للنَّاس أنَّك تعمل حرامًا، فلم يخرج من عنده حتَّى عاد إلى حالِهِ الأول، وحنق على الشيخ الإمام وظنَّه قصدَ تنقيصه عند الخلق، ولم يكن قصد هذا الفقيه إلَّا إيقاع الفتنة بين الشيخ الإمام والأمير، ولا عليه أن يُفتي بمحرم في قضاء غَرضِه. وهذا المسكين لم يكن يخفى عليه أن ترك النَّهْي عمَّا لا يُفيد النَّهْي عنه من المفاسد لا يُوجب الإمساك عن غيره، ولكن حمله هَوَاهُ على الوقوع في هذه العظائم، والأمير مسكين ليس له من العلم والعقل ما يُميّز به»[11].

إن تزويرَ الحقِّ وقَلْبَهُ وشيوعَ الباطلِ هي مخاطرُ ومآلاتٌ سيئة نمت في أجواء الاستبداد، والأمر ليس متعلِّقًا بواقعةٍ هنا وهناك؛ بل كثر مثل ذلك الفعل واشتهر، وهو ما يخبر عنه الإمام السبكي نفسه، معلقًا على النصِّ السابق، فيقول: «والحكايات في هذا الباب كثيرة، ومَسْكُ اللِّسان أولى، والله المستعان»[12].

٣ ـ نقل ثقافة الاستبداد إلى الجماعات الإسلامية:

لقد تحول الاستبداد إلى أوساط الجماعات الإسلاميَّة، فبدأت تفرض الوصاية والطاعة وعدم الخروج عن منهجها وفكرها، وإن خرج يُعَدُّ خروجًا من الدين، وذلك من خلال تنزيل نصوص البيعة والطاعة على فئةٍ معيَّنة ارتضت لنفسها أن تكون ممثلةً عن الإسلام والمسلمين.

وهو من الاستبداد الخفيِّ الذي تربت عليه الجماعات الإسلاميَّة، فبدأت انشطاراتها أكثر تطرفًا من الجماعة الأصل، وجعل الاستبداد ثوبًا ولغةً لا تجاريها لغةٌ.

---

(١١) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (٢/ ٥٩).

(١٢) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (٢/ ٦٠).

وكذلك من مشاكل الاستبداد اتساع خيوط عَلْمَنَة التيارات الإسلاميَّة بحجَّة تحصيل المصالح وتقليل المفاسد، وحتى إذا أفاقت من سباتها وجدت المفاسدَ قد أكلت ثوابتها وخرمت مبادئها.

وكذلك نحى الخطاب الفقهيُّ إلى توسيع فجوة الخلافات بين التيارات والجماعات الإسلاميَّة، في حين هناك كثيرٌ من المشتركات، والكبيرة في الوقت نفسه، لكن الاستبداد يخدمه اللعبُ على هذه الوتيرة وتشتيت الجهود وتضييع الطاقات وهدرها.

فتمَّ صناعة الولاءات الخدَّاعة: الولاء للحزب والجماعة والمشرب، دون الأمَّة، وهذا من المخاطر الكبرى في أدبيات الجماعات الإسلاميَّة، وهي بلا شكٍّ صنيعة الاستبداد المعرفيِّ والسياسيِّ.

فحصر الحق في فئةٍ معيَّنة ومنحها كلَّ المعرفة الحقَّة، ممّا يحقُّ لها أن تستجلب إلى إسلامها من تشاء وتُخرج منه من تشاء.

٤ ـ التناقض والتقاطع في الرؤى:

ما صنعه الاستبداد في الخطاب الفقهيِّ المعاصر جعله في الغالب يسير باتجاهين متناقضين غالبًا. والمشاركة السياسيَّة وعدمها مثال على ذلك: ففريق قاتل من أجل صحَّة مبدئه، وأنه شرعيٌّ فأجاز لنفسه كثيرًا من الممارسات ـ وقد يكون منها ما هو غير شرعيٍّ ـ بداعي المصلحة. وفي المقابل، فريقٌ آخر رفض الأمرَ جُملةً وتفصيلًا.

وبغضِّ النظر عن صحَّة الأول وخطأ الثاني أو العكس، فإن ذلك التقاطع نابعٌ من أدبيات الاستبداد السياسيِّ والمعرفي، فوصف كلُّ فريقٍ منهم المخالفَ بالعمالةِ والردَّة والخيانة.

٥ ـ توسيع دائرة التسامح إلى التمايع، والتعايش إلى الذوبان:

وكذلك أحد الأمور السيئة التي صنعها الاستبداد المعاصر هو تشويه الخطاب الإسلاميِّ وجعله في موضع المتهم الذي يبقى مدافعًا عن نفسه؛ جراء التهم الموجهة إليه، فنشأت صور (التطرف في مبدأ التسامح) و(ومبدأ التعايش) الذي تمايع معه الخطاب الفقهي؛ من أجل إرضاء الآخرين بالمنهج

الإسلامي، ولُويت أعناق النصوص، وتمت مخالفة نصوصٍ قطعيَّة، كما وصل بأحدهم أن يُفتي بجوازِ نكاحِ الكتابي من المسلمة؛ بداعي الوطنية والتعايش والتسامح، فضاعت الهويةُ الإسلاميةُ واستقلاليتُها وتَميُّزُها. وذلك لمصلحة إحلال التآخي الوطني والوحدة بين المسلمين وغيرهم من الكتابيين[١٣]. وهو بهذا قد خالف النصوص المنشئة للمصالح، وهي ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ۚ﴾ [البقرة: ٢٢١]، كما أنَّها تؤكِّد المفاسد التي ستؤدي إلى رِدَّةِ المرأة والانسلاخ من دينها بسبب الطَّاعة لزوجها، وهذه مخالفة للنصوص القطعيَّة التي تدعو إلى إسلامية العالم ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨].

٦ - تقزيم مفهوم الشريعة:

ومن المآلات السيئة كذلك، أن يتحول الخطاب الفقهيُّ الذي عاش في ظل الاستبداد إلى واقعٍ يُتكلم به ويُحتكم إليه، من غير اعتبارٍ للواقع وللظروف السياسيَّة، فتَحَصَّلَ من ذلك «اختزال مفهوم الشريعة لتصبح السياسة الشرعيَّة وحقوق الإنسان والحريات والعدالة الاجتماعية، والمساواة؛ كل ذلك لا علاقة له بالشريعة التي يُراد تطبيقها والدين الذي يُدعى الناس إليه اليوم؟!»[١٤].

وبهذا بدأ الخطاب الفقهيُّ ينشغل بالهامش ويترك المتن، فصنع خطابًا يتغنَّى ويُفتي وفق ذلك، وعندها يشوِّه الاستبدادُ الواقعَ ويحوله إلى بيئةٍ غير طبيعيَّة.

«إن أثر الاستبداد ظهر في تثبيط الهِمم عن علاج المسائل المتعلِّقة بأصل الحكم، ومن ثَمَّ اشتغل المسلمون بألوانٍ من الترف العقليّ وعكفوا على البحوث الفلسفيَّة والنظريَّة والفرعيَّة ممّا لا يضير الحكّام المجرمين أن تُؤلَّف فيه المجلدات الضخام. واكتفى العلماء بدراسة آراء الإسلام في الحكم والمال، وتلاوة الآيات والأحاديث التي تكشف عن خلل الأوضاع

---

(١٣) ينظر: العقل والشريعة، تأليف: فضل الله مهدي، (دار الطليعة، بيروت ـ لبنان)، (ط١، س١٩٩٥م) (ص٨٤). وينظر: جدل الأصول والواقع، حسن حنفي (ص٤٢٨).

(١٤) الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري (ص١١).

القائمة. ويبدو أن مصارع الخارجين على الدولة وذهاب محاولاتهم دون جدوى جعل جمهور العلماء يقبل - عمليًّا - الأمر الواقع، ويرفض - نظريًّا - الاعتراف به، فهو يقاطع الحكَّام ويجالس العامَّة، ويقرِّر وجهة نظر الدين في الفساد والمفسدين، ويؤلف عصبياتٍ شعبيَّة للكشف عن الحقِّ وحمايته، واستخلاص ما يمكن استخلاصه من الولاة المتغلبين؛ أي: إن الدين كان في صفِّ المعارضة، أما الحكم نفسه فقد سار على سياسةٍ أخرى رسمتها طبيعةُ الاستبداد بالعباد والبلاد!»[15]. ومن شأن السياسي أن يحوِّل الهامشَ إلى متنٍ والمتنَ إلى هامشٍ حتى ينشغل الخطاب الفقهيُّ بعيدًا عن واقعه[16].

ومن ذلك تضخيم المسائل الفرعيَّة وتوسيع مساحة الخلاف في الفضيلة، وهو ليس كالخلاف في الجواز وعدمه، وحصر الكلام الفقهي في الزوايا التعبُّديَّة وجعلها نموذجًا للتكايا والعزلة الفقهيَّة، أو بتعبيرٍ آخر: جعلها «نموذجًا للزهد الفقهي» يظهر في الكلام عن مسائل العبادات دون مسائل الدنيا، وكذلك التوسع في سدِّ الذرائع على حساب فتحها.

و«حصر الفقه في «المظهر الديني» للعبادة دون «المظهر الاجتماعي والمظهر الكوني»[17].

ومن ذلك ما نقله البيهقيُّ عن الإمام الشافعيِّ يقول: «إن ابن عجلان أنكر على والي المدينة إسْبَالَ الإزار يوم الجمعة على رؤوس الناس، فأمر بحبسه، فدخل ابن أبي ذئب على الوالي فشفع له، وقال: إنَّ ابن عجلان أحمق، يراك تأكل الحرامَ وتلبس الحرامَ وتفعل كذا فلا ينكره عليك، ثم ينكر عليك إسبالَ الإزار؟! فخلَّى سبيلَه»[18].

والشاهد في ذلك هو التحوُّل في الخطاب الفقهيِّ إلى الشكليَّة والتعامي عن مواطن الزلل الأخطر والأعمق، وهذا الطرح هو ما يخدم الاستبدادَ ويمدُّ الحبلَ له، وهو ما يُفسر فعل الوالي تجاه ابن عجلان «فَخَلَّى سبيلَه» كما نقل البيهقي.

---

(١٥) الإسلام والاستبداد السياسي (ص١٨٣).
(١٦) ينظر: حجاب الرؤية (ص١٣٨).
(١٧) أهداف التربية الإسلامية (ص٤٥٣).
(١٨) مناقب الشافعي، للبيهقي (٢/٢١٨).

٧ ـ فساد أخلاق المجتمعات ونشوء الذلِّ والهوان:

إن الاستبداد يروِّض الناسَ ويجعلها شعوبًا خانعة وخاضعة، تحمل أخلاقًا تفتقد قيم الإسلام الحقيقية؛ «لأن الشعوب التي تنشأ في مهد الاستبداد، وتُساسُ بالظلم والاضطهادِ، تفسد أخلاقها، وتذلُّ نفوسها، ويذهب بأسُها، وتضرب عَليها الذلَّة والمسكنة، وتألف الخضوع، وتأنس بالمهانة والخنوع، وإذا طال عليها أمدُ الظلم تصير هذه الأخلاق موروثةً ومكتسبةً حتى تكون كالغرائز الفطريَّة، والطبائع الخلقيَّة، إذا أخرجت صاحبها من بيئتها ورفعت عن رقبته نيرها، ألفيته ينزع بطبعه إليها، ويتفلَّت منك ليتقحم فيها، وهذا شأن البشر في كلِّ ما يألفونه، ويجرون عليه من خيرٍ وشر، وإيمانٍ وكفر»[(١٩)].

ومن هذا ما قصَّه علينا القرآن الكريم من قصَّة بني إسرائيل، فقد «أفسد ظلمُ الفراعنة فطرةَ بني إسرائيل في مصر، وطبع عليها طابعَ المهانة والذل، وقد أراهم الله تعالى ما لم يُرِ أحدًا من الآيات الدالَّة على وحدانيته وقدرته وصدق رسوله موسى ﷺ، وبيَّن لهم أنه أخرجهم من مصر لينقذهم من الذلِّ والعبوديَّة والعذاب إلى الحرية والاستقلال والعز والنعيم، وكانوا على هذا كلِّه إذا أصابهم نصبٌ أو جوع أو كُلِّفوا أمرًا يشقُّ عليهم، يتطيَّرون بموسى ويتململون منه، ويذكرون مصر ويحنون إلى العودة إليها، ولمّا غاب عنهم أيامًا لمناجاة ربِّه، اتخذوا لهم عجلًا من حُلِيهم الذي هو أحب شيء إليهم وعبدوه، لِما رسخ في نفوسهم من إكبار سادتهم المصريين، وإعظام معبودهم العجل (أبيس)، وكان الله تعالى يعلم أنهم لا تطيعهم نفوسهم المهينة على دخول أرض الجبارين، وأن وعده تعالى لأجدادهم إنما يتمُّ على وفق سُنَّته في طبيعة الاجتماع البشري، إذا هلك ذلك الجيل الذي نشأ في الوثنيَّة والعبوديَّة للبشر وفساد الأخلاق، ونشأ بعده جيل جديد في حرية البداوة وعدل الشريعة ونور الآيات الإلٰهيَّة، وما كان الله ليهلك قومًا بذنوبهم حتى يبيِّن لهم حجَّتَه عليهم؛ ليعلموا أنه لم يظلمهم وإنما يظلمون أنفسهم، وعلى هذه السُّنَّة العادلة أمر الله تعالى بني إسرائيل بدخول الأرض المقدَّسة بعد أن أراهم عجائبَ تأييده لرسوله إليهم، فأبوا واستكبروا، فأخذهم الله تعالى

---

(١٩) تفسير المنار (٦/ ٢٧٨).

بذنوبهم، وأنشأ من بعدهم قومًا آخرين، جعلهم الأئمَّة الوارثين، جعلهم كذلك بهممهم وأعمالهم الموافقة لسُنَّته وشريعته المنزلة عليهم؛ فهذا بيان حكمة عصيانهم لموسى بعد ما جاءهم بالبينات، وحكمة حرمان الله تعالى لذلك الجيل منهم من الأرض المقدَّسة.

فعلينا أن نعتبر بهذه الأمثال التي بيَّنها الله تعالى لنا، ونعلم أن إصلاح الأُمم بعد فسادها بالظلم والاستبداد، إنما يكون بإنشاء جيلٍ جديد يجمع بين حرية البداوة واستقلالها وعزتها، وبين معرفة الشريعة والفضائل والعمل بها، وقد كان يقوم بهذا في العصور السالفة الأنبياء، وإنما يقوم بها بعد ختم النبوة ورثةُ الأنبياء، الجامعون بين العلم بسُننِ الله في الاجتماع وبين البصيرة والصدق والإخلاص في حبِّ الإصلاح وإيثاره على جميع الأهواء والشهوات، ومن يُضلل الله فما له من هاد»[٢٠].

٨ ـ التغيير بيد السلطان:

لقد كوَّن الخطاب الفقهيُّ فكرةً مفادها أن التغيير والتحويل بيد السلطان، فهو الآمر والناهي بشكلٍ مطلق ولا تجوز مخالفته، فبرزت مقولة: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، «ومعناه: ما يمتنع الناس منه خوفًا من السُّلطان أكثر ممَّا يمتنع الناس منه خوفًا من القرآن»[٢١]. وهو صحيح في سياقه الذي قيل فيه، إلا أنه تمَّ تضخيم ذلك المبدأ حتى أصبح أداةً شرعيَّة للاستبداد من خلال نزعه إرادة الناس وإكراههم بلغةِ الفقهاء ولسان الشرع المحرَّف.

«والذي يتأمَّل في أحكام الشريعة الغراء يدرك أن تطبيق أكثر من ٩٠٪ منها من مسؤوليات الناس وليس الدولة؛ ولهذا فإن الذي يمنح صفة «الإسلامية» للبلد= المجتمع وليس الدولة»[٢٢].

في حين أن القرآن يزع ما لا يزع السلطان، لكن صَوَّر الخطاب الفقهيُّ

---

(٢٠) تفسير المنار (٦/ ٢٧٩).

(٢١) تفسير السمعاني (٤/ ٨٤).

(٢٢) محاضرة عامَّة للدكتور عبد الكريم بكار في برنامج صراحة، الذي تبثه مؤسسة رؤية للثقافة والعلوم في إسطنبول.

«السلطانَ» بأنه أمير الله أو خليفة الله وأنه قدر الله، فجعلت تلك المفاهيمُ للسلطانِ منزلةَ الراعي الذي يسوق الرعيَّة.

ومن هذا آلت الأمور إلى أن تتشكَّل أفكار الجماعات الإسلاميَّة تحت هذا المنظور، فمن سعى إلى إصلاح الواقع وتغييره فعليه هو الحصول على السلطة، وإذا تمَّ الحصول على السلطة سيتم نصر الإسلام ونشره وتغيير المجتمعات، وغيرها من الأحلام التي لم ولن تتحقَّق؛ لأن الأمر أعقدُ بكثيرٍ من منصب السلطان وغيره.

فسعت بعض الجماعات أن تستهلك نفسَها وأتباعها في غايةٍ موهومة، وحتى بعد التضحيات وذهاب الأفراد واستهلاكهم تم الاستسلام للسلطة، وإذا بالأمور ليست كما تم تصويرها.

وفي المقابل، تشكَّلت ردَّة فعل أخرى ـ وإن كانت متشكِّلةً من قبل ـ وهي من يرى أن يُصلح الواقع من غير أن يلتفت للسلطة، فبدأ بخطابه الذي يلعن الآخر، وإن صفَّق للباطل لا يضرُّ ذلك؛ للمصلحة المرجوَّة من ذلك.

وهكذا تخبَّطت الأفكار بشكلٍ كبير، وتشكَّلت هذه الأفكار من خلال الخطاب الفقهيِّ المسيطر على أفكارها ومبادئها، المحفوف بالاستبداد السياسيِّ المغامر، والمعرفيِّ المناصر.

وهذه الأفكار تمت من خلال قراءة النصوص الشرعيَّة والأحكام الفقهيَّة المسيَّسة؛ لترسم أيديولوجياتها المتحيزة.

٩ ـ صناعة الفِرق والمِلل والنِّحل:

«ولو تتبَّع الباحث لتاريخ الفرق والملل والنحل التي كتب عنها العلماء المجلدات، فإنه سيجد أن العنصر السياسيَّ الاستبداديَّ كان له دورٌ إمَّا في نشأتها أو في تأجيجها منذ مقتل عثمان ﵁ وحتى عصرنا الراهن»[٢٣].

«فكثيرًا ما تكون العقائد التي تقوم على الخرافة، أو التخلُّص من الأئمة طريقةً من طرق تخلُّص النفس من الألم الداخليِّ والتَّعب النفسيِّ، وهي نوع

(٢٣) حجاب الرؤية، قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي (ص١٣١).

هروب من الواقع أو ميكانيزمات دفاع كما يسميها فرويد»[٢٤] وهي التي يدعو إليها الاستبداد ويشجِّعها.

وهذه الفرق والملل والنحل عادةً ما تتبنَّى آراء فقهيَّة تميزها، وتنفرد بها، وتتشكَّل من خلالها مواقفها.

ونغمة التكفير القويَّة بين الفرق والمذاهب والمشارب، صانعها هو الاستبدادُ أصالةً، وحوَّلها علماء السلطان إلى نصرةٍ للحقِّ والدين.

والمُلاحِظ يجد أن لغة التكفير نمت من طريقين: **الأول** من لغةٍ سياسيَّة سلطويَّة إقصائيَّة تم توظيف الخطاب الشرعيّ فيها لتبرير سياسة القتل والإقصاء والإبعاد. **والثاني** ردَّة فعلٍ باتجاه تلك السياسة التي استخدمت تلك النزعة، فخاطبتها بالنبرة نفسها لتنتزع شرعيتها، بين هذا الطريق وذاك، تمَّ توليف خطاب دينيٍّ يكرس هذا المبدأ، بغطاء النصوص الشرعيَّة، في حين أن مساحة الخلاف في فضاءات النصوص ودلاتها واضحةٌ للعيان.

فتشظَّت المجتمعات إلى أحزابٍ وجماعاتٍ ومللٍ وفِرق، غرقت في وهمها الخدَّاع مجتمعاتٌ، وراح ضحيتها أنفسٌ كثيرة، وما زالت إلى اليوم تلك الصور يتمُّ اجترارها من جديدٍ لِيَلْبس الناس ذلك اللباس، وفيه زخرفات المعاصرة وبهرجات الواقع.

١٠ ـ المبالغة في خطاب الفتنة:

إن الفتنةَ لغةٌ يستخدمها الفقيه، ليلجم من يتكلَّم بوجه الاستبداد، ويرفض ممارساته، وهي لغة تبدو مهذبةً في طرحها، وتمتصُّ غضبَ الناس، من خلال طرحٍ خدَّاعٍ بأننا معكم وفيكم، إلّا أننا نخشى عليكم من الفتنة التي تأكلكم، فبدأ «يركِّز الاستبداد على خطاب الفتنة وما قد يلحق المجتمع من شرٍّ وبلاء في حال تبنِّيه لرأي فقهيٍّ أو حكم شرعيٍّ يتعارض مع مصالحه، وقد يقتنع بعض العلماء بهذا الخطاب عن حسن قَصْد، وقد يكون الأمر على حقيقته في بعض الوقائع، ولكنه يتخذ صورة الاطراد في جميع الوقائع، بحيث يصبح الفقيه غير قادرٍ على ضبط الفتوى بالاتجاه الواقعيِّ

(٢٤) المرجع نفسه.

الصحيح؛ بل هو مُسَيَّر فيها دون وعيٍ وإدراكٍ تام»[٢٥].

فأنشأ الاستبداد نمطيَّةً من التفكير، باتجاهٍ واحدٍ، وإلغاء كل تفكير إيجابيٍّ يخالف تلك النمطيَّة.

وهذا النمط تم تصديره على مستوى الفكر المعاصر، ومن غريب الفتاوى المعاصرة تلك التي حرَّمت التظاهر السلمي والمطالبة بالحقوق درءًا للفتن، ونصَّت أن «حوادث التحرش بالنساء في التظاهرات، وقد يكون بعضها مفتعلًا وبعضها الآخر غير ذلك. وهي أيضًا باب للخروج على الحكام وفتح ذرائع الفتنة»[٢٦].

فأكثر ما تمَّ الارتكاز عليه هو مصطلح «الفتنة» الذي تمَّ توحيد معناه في نطاق التداول السياسي والسلوكي، فكلُّ فعلٍ تصدَّى للملك الجبريِّ والعضوض بغير الوسائل «الصامتة»، فهو معتبر من وسائل الفتنة التي تستوجب العقوبة على من دعا إليه ورميه بأوصافٍ عقائديَّة[٢٧].

وهناك مسألة يمكن التحرِّي عنها ومناقشتها، وهي أن أكثر ما جاء من الأحكام المتعلِّقة بالسلطان أُخذت من زمن الفتنة، زمن سيدنا عثمان وعليٍّ رضي الله عنهما، وظلَّ الخطاب الفقهيُّ عند الفقهاء متخوفًا من بروز تلك الجماعات الخارجة وتكرارها، فبدأ يعامل كلَّ من أراد أن يُصلح أو أن يُنكر بمعروفٍ بتلك الرؤية، وبنفس المنطق السابق، ولا شكَّ أن ما حدث كان مروعًا لذهاب الخلافة الحقيقيَّة واستبدالها، وما جرت من وَيْلاتٍ وانتكاساتٍ ونكباتٍ مترامية ومتلاحقةٍ.

فشكَّلت تلك الحوادث ردَّة فعلٍ قويَّة على الخطاب الفقهي، فبدأ يتنكَّر لكل معترضٍ ولكل رأي مناهضٍ أو خارجٍ عن نمط تفكير السلطة، وبالتالي بدأ الاستبداد يرسِّخ قوتَه؛ لاستنادها للرأي الفقهي.

١١ ـ تشويه المفاهيم الشرعيَّة:

لقد سعى الاستبداد إلى تشويه كثيرٍ من المفاهيم، ومنها مفهوم «الجهاد»

---

(٢٥) حجاب الرؤية، قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي (ص١٤٣).

(٢٦) الربيع العربي (وإسقاط فتاوى الاستبداد)، ٢٦ أغسطس، ٢٠١٢م، ٨/٠٢ مساءً، موقع صحيفة الخبر.

(٢٧) يُنظر: تفكيك الاستبداد (ص٣٩).

وحصره بالقتال، وبدأ تضخيمه بشكلٍ أكبر ممّا هو مقرَّر شرعًا، فبرزت تياراتُ التطرُّف والأفكار المشؤومة، وهي تجزئ الإسلامَ وتحصره بخاناتٍ معيَّنة من غير رؤيةٍ تكامليَّة.

فالعامل السياسيُّ هو أحدُ العوامل المهمَّة في نشوء الأفكار المتطرفة، وكان الفعل السياسيُّ ـ على مر التاريخ ـ هو سبب صعود الفكر المتطرف الذي يستدعي نصوصًا مجتزأةً من سياقاتها تبريرًا لفعله، وإلباسه لباسًا دينيًّا.

وكذلك مفهوم «الإصلاح» وحصره بإصلاح العبد لنفسه مع الله، وترك كل جوانب إصلاح الحياة الكثيرة والكبيرة، وتم قصر الجنَّة لمن انقطع عن الدنيا، وبات ليله يركع ويصلي، وإن قصَّر في أداء وظيفته وعمله.

والحقُّ أن الانسحاب من الحياة عبر «فقه التزكية» يشكِّل مغالطةً كبيرة مع المفاهيم القرآنيَّة الداعية إلى عمارة الحياة وإقامة حضارتها، وساعد الخطاب الوعظي المخدِّر بأداة النصوص المجتزأة في الانسحاب من الحياة وتشكيل العقل المسلم، وحصر التزكية بذم الدنيا، وأفرز ـ على الأغلب ـ نموذجين:

١ ـ الانهزامي المنعزل عن الحياة، هذا إن لم يقوَ على الصراع.

٢ ـ والذي يقوى على الصراع يفجِّر الحياة ويكفرها.

وكذلك تمَّ «تشويه معنى «الولاية»، وهو ما قامت به طرق التصوف السلبي المنسحب من الحياة حين شوَّهت معنى «الولاية»، وأخرجت هذه الولاية من محتواها الاجتماعي، وجعلت وليَّ الله كلَّ مخبولٍ أهبل، منسحبٍ من الحياة، عاجزٍ عن العمل، خانعٍ أمام الظَّلَمة، قانعٍ بالفاقة والقهرِ والاستغلال. فوجد السلاطين الظَّلَمةُ في نموذج هذا «الدرويش» صورةَ المسلم الذي يجب على التربية تنشئته لتسهيل مهمتهم في الهيمنة، والتملُّك والاستغلال»[٢٨].

١٢ ـ استخدام الأصول والقواعد الشرعيَّة:

من أجل تثبيت الاستبداد وتجذيره، لا بدَّ من الدخول إلى الأصول

---

(٢٨) أهداف التربية الإسلامية (ص٤٥٤).

المؤسِّسة واستخدامها، وقد بيَّن الدكتور محمد العبد الكريم ذلك قائلًا: «آثار الاستبداد على أصول وقواعد الشرع، وتمثَّلت في:

١ ـ توريط الشريعة في ترسيخ كيان الاستبداد. فتشريع الغَلَبة والاستئثار بالسلطة تمَّ بواسطة نصوصٍ وتأصيلاتٍ عقديَّةٍ وإجماعاتٍ.

وقد ظهر ذلك في استعمال النصوص في غير ما سيقت له: فالنص القرآنيُّ يرد في إرجاع الأمر للجمع، والمستدل للاستبداد يرجعه للفرد. والإصلاح في القرآن معنى شامل، والمستدل يحصره أحيانًا في التعبُّد وإصلاح الفرد لنفسه. والحديث يرد في نفي الاستبداد، كما في حديث «وألا ننازع الأمر أهله»، والمستدل يستدلُّ به على عدم منازعة المستبد! والشرع حدَّد مراتب المصالح وجعل العدل أعلى رتبة، والمستدل يستدلُّ على مصلحة الأمن بلا تحديدٍ لها في أي رتبة أو تقدير للمفسدة. والشرع جعل الشورى للأمَّة، والمستدل حصرها بأهل الحل والعقد، ومنهم من يجعلها في الفقهاء والعلماء. والشرع جعل الشورى من عزائم الأحكام وكليَّات الشرع، والمستدل جعلها من فروع الفقه وجوَّز فيها الخلاف. والشرع جعل قيمة الشورى في الإلزام بها، والمستدل لا يرى بأسًا بإقصاء الشورى في انتخاب الحاكم، فيجوز له أن يتولَّى بالسيف. والشرع أراد الشورى ملزمةً، والمستدل للاستبداد أرادها معلِمة، ولو كان الرأي فيها قد أُجمع عليه. والشرع أراد العمل بالمصالح إذا كانت مقدرةً محدودة الزمان والمكان، والمستدل يطلق التحريم والتحليل في المصالح السياسيَّة دون ترتيبٍ بين رتب المصالح، وقد يؤبد التحريم في وسيلة تحتمل الصواب والخطأ ولم يستوفِ فيها التقدير. والشرع جعل جوهر التوحيد في مقارعة الأوثان البشريَّة، والمستدل جعل من أسس العقيدة: طاعة الحاكم الجائر، وجعل الدعاء له علامةً على منهج أهل السُّنَّة، والدعاء عليه علامةً على منهج أهل البدع»[٢٩].

وبهذا قضى الفقه السياسيُّ الذي تلبَّس بالفتوى الدينيَّة والتوجُّهات الفقهيَّة على نموِّ التصورات السياسيَّة ومواكبة البشريَّة بعمل قالب حديديٍّ

---

(٢٩) تفكيك الاستبداد (ص٦٥).

جعل الاستثناءَ قاعدةً مطَّردة، فحكم على الأصل بوضعيَّة تاريخيَّة معيَّنة[٣٠].

وكذلك استخدام النصوص والأحكام كأداةٍ من أدوات الاستبداد، كاستخدام حكم الردَّة والتوسُّع فيه للقضاء على الخصوم وإقصائهم، وفي هذا يقول الدكتور طه جابر العلواني: «إن قضية الردَّة سياسيَّة، واستمرت سياسيَّة، وستظل كذلك، والجانب الدينيُّ فيها ضئيل لا يُثار إلا ليوظَّف في خدمة الجانب السياسيِّ وما يتعلَّق به، سابقًا وحاليًّا ولاحقًا»[٣١].

١٣ ـ التربية الاستبداديَّة:

من أخطر المآلات أن يكون الاستبداد ثقافةً سائدةً في كل المجالات على مستوى الفرد والبيت والعمل، فيشكِّل طابعًا عامًّا ويصبح الاستبداد مدعاةً للفخر والتباهي، والمستبد من أكثر الأفراد قبولًا اجتماعيًّا.

وهذا ما دعا الشيخ رشيد رضا أن ينادي قائلًا: «أفترى هذه الأمَّة تعتبر اليوم بسيرة سلفها، وهي لم تعتبر بما بين يديها، وأمام عينيها، وما يُتلى كل يوم عليها من أحوال الأُمم التي كانت دونها في العلم والقوة، والعزة والثروة، فأصبحت منها في موقع النجم، تشرف عليها من سماء العظمة بالأمر والنهي، ومنشأ ذلك كله الاستقلال الشخصي في الإرادة والعقل؛ فإن الآباء والأمهات متفقون فيها على تربية أولادهم على استقلال العقل والفهم في العلم، واستقلال الإدارة في العمل، فَقُرَّة أعينهم أن يعمل أولادهم بإرادة أنفسهم واختيارهم ما يعتقدون أنه هو الخير لهم ولقومهم.

وإنما قُرَّة أعين أكثر آبائنا وأمهاتنا أن ندرك بعقولهم لا بعقولنا، ونحب ونبغض بقلوبهم لا بقلوبنا، ونعمل أعمالنا بإرادتهم لا بإرادتنا، ومعنى ذلك ألّا يكون لنا وجود مستقلٌّ في خاصَّة أنفسنا، فهل تُخرِج هذه التربية الاستبداديَّة الجائرة أمَّةً عزيزة عادلة، مستقلَّة في أعمالها، وفي سياستها وأحكامها؟ أم البيوت هي التي تغرس فيها شجرة الاستبداد الخبيثة للملوك والأمراء الظالمين، فيجنون ثمراتها الدانية ناعمين آمنين؟ فعليكم يا علماء الدين والأدب أن تبينوا لأمتكم في المدارس والمجالس حقوقَ الوالدين على

---

(٣٠) ينظر: التراث وإشكالياته الكبرى، نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية (ص٨٥).

(٣١) لا إكراه في الدين، د. طه جابر العلواني (ص٣٥).

الأولاد، وحقوقَ الأولاد على الوالدين، وحقوقَ الأمَّة على الفريقين، ولا تنسوا قاعدتي الحرية والاستقلال، فهما الأساس الذي قام عليه بناء الإسلام»[٣٢].

وبهذا فإن «بنيان الاستبداد بنيانٌ مرصوص، وجذوره ضاربة في عمق التاريخ، حتى صار عقيدةً وفقهًا وكتبًا ومنابرَ وجامعاتٍ ودورَ نشرٍ، ووزاراتٍ تشرف على بنيانه، وعتادًا دينيًّا متكاملًا بكل أنواع الأسلحة لمواجهة بدائل الاستبداد والملك العضوض»[٣٣].

ومن المفردات التي تتوارد في لغة الاستبداد، مفردة «السلف» التي فيها قدرٌ من الاستعلاء والتسلُّط والأصالة والاحتكار للفهم، وكذلك مصطلح «الجماعة» وغيرها من مفردات التيارات الإسلامية التي صاغتها بقدرٍ كبيرٍ من التحيُّز للفكر الاستبداديِّ، شعرت أو لم تشعر، وتقلَّبت مع هذه المفردات مربِّيةً أجيالًا من الإسلاميين المؤسسين للاستبداد غفلةً وجهلًا.

(٣٢) تفسير المنار (٥/ ٧٣).

(٣٣) تفكيك الاستبداد (ص٧٥).



الفصل الرابع

(الحلول والمعالجات)



المطلب الأول

معالجات عقائديَّة

بناء الاعتقاد السليم أولًا:

من أولى المعالجات التركيز على تثبيت العقيدة القرآنيَّة الإيمانيَّة التربويَّة؛ لأن «المشكلة لم تعد في الأصول العمليَّة الفقهيَّة للخطاب السياسي؛ بل تجاوزتها إلى الأصول العقائديَّة»[1].

فبناء الاعتقاد السليم من أهمِّ المعالجات التي من خلالها يتمُّ ترسيخ قاعدةٍ صلبة تواجه الاستبداد، وهذا غير العقيدة الكلاميَّة الفلسفيَّة الجدليَّة التي لها ميدان آخر.

ويتمُّ بناء ذلك من خلال طريقة القرآن في عرض العقيدة، وبيان البراهين على ذلك والمستجلبة من الكون والنفس والخَلْقِ بأسرهم، مستجلبة الأدلَّة العقليَّة التي تستحثُّ العقول بمشاهدة الموجودات والمخلوقات التي كل ما فيها يدلُّك على الله وعلى قوته وجبروته وجميل صُنْعِه.

وركَّز القرآن على العقيدة من خلال النظر في الكون وأسراره ونوافذه المطلَّة علينا ليلًا ونهارًا، واستنطاقها.

وكذلك المعالجات العقائديَّة تكون من خلال أسماء الله الحسنى، وبيان أن التفرُّد والسلطان والإرادة النافذة بيد الله وحده لا شريك له، وبيان طريقة القرآن في عرض تلك الأسماء، وأبرز الأسماء الحسنى في ذلك: الملك، القوي، القادر، السلطان، العظيم؛ وشرحها شرحًا يعالج الاستبداد.

---

(١) تحرير الإنسان وتجريد الطغيان دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي، د. حاكم المطيري، (د.ط، د.س) (ص١٨).

وبناء عقيدة ترسِّخ قيمة التوكُّل على الله القويِّ، مع الأخذ بالأسباب.

وبيان أسماء وصفات الجلال والعَظَمة الإلٰهيَّة كالعظيم والجبار والملك والمالك والمقتدر، تلك المعاني التي يذوب معها كلُّ مفهوم للاستبداد وتنحصر العظمة والعزَّة في النفوس المؤمنة، فتكافح فكرة الاستبداد منطلقةً من عقيدةٍ تتهاوى عندها الأقزام.

وليست المغامرة والفدائيَّة في الخطاب الفقهيِّ هي التي تقضي على الاستبداد؛ بل القضاء على الاستبداد عمليَّة تفكيكيَّة وَفْقَ منظومةٍ تربويَّة ترسيخيَّة، تمرُّ عبر ترسيخ العقيدة وقيم العدل والحرية تطبيقًا وعملًا.

وقيام التوحيد والتربية الإيمانية بعقيدة صلبة: «لأن المؤمن الموحِّد يكون أعزَّ الناس نفسًا، وأعظمهم كرامةً، وأنه لا يقبل أن يستبدَّ فيه حاكم، ولا أن يستعبده سلطانٌ ظالم، وما قُوّي الاستبداد في المسلمين إلا بضعف التوحيد فيهم؛ فالتوحيد هو منتهى ما تصل إليه النفوس البشريَّة من الارتقاء والكمال، فصاحب التوحيد الخالص يعلم علمَ اليقين أن كلَّ شيء في هذه الأرض وفي تلك السماوات العلى هو خاضع ومقهور للنواميس والسُّنن العامَّة التي قام بها النظام العام، وأن تفاوتها في الصفات والخواص لا يقتضي أن يرفع الأقوى في صفة ما على الأضعف رفع الإلٰه»(٢).

لقد رسخ غياب المعاني الاعتقاديَّة الصحيحة وجودَ الاستبداد، وإفرازه مرةً أخرى وبشكلٍ آخر، فتربية المجتمعات على أساس الاعتقاد التربويِّ إحدى المعالجات المهمَّة في تحجيم دور الاستبداد وتهميشه، وهذا يحتاج إلى طول ممارسةٍ ونَفَس، وقد تبيَّن فيما مضى أن الاستبداد غدا تربية وثقافة وفكرًا، فمعالجاته لا بدَّ أن تخضع لمجموعةٍ من المفاهيم، منطلقة من العقيدة القرآنيَّة.

البحث عن مقاصد العقيدة:

يُعَدُّ علم العقيدة من العلوم الشرعيَّة المهمَّة، وهو من العلوم المؤسِّسة للتفكير، ويُعَدُّ هذا الباب من أهمِّ مداخل التحصين الفكري، وهو المستوى الأول الذي تنحدر منه الأفكار.

---

(٢) تفسير المنار (٥/ ٢٢٥).

لقد أخذ هذا العلمُ اتجاهات متعدِّدة؛ اتباعًا للسياقات التي مرت في صياغته وبنيته وتطويره، وفي هذه المحطَّات اتجه هذا العلم اتجاهات كونتها الفِرقُ المتناحرة، ومن أبعادها ما ليس دينيًّا بحتًا؛ بل قد يكون سياسيًّا. ومن الخطورة جدًّا أن يتمَّ التعامل معها على أساس الكفر والإيمان.

فأخرجت كمًا من المخرجات الفكريَّة على مستوى المساحة الشرعيَّة، وهي خاضعة لاعتباراتٍ متعدِّدة.

فأخذ هذا العلم يسلك مسالكَ بعيدةً عن مقاصده الإلٰهيَّة، واتجاهات متعدِّدة قد لا يكون لها الأثر الكبير في الرصيد العقدي؛ بل هي مناحٍ عقليَّة، ومسالك فلسفيَّة، ولغة منطقيَّة تجريديَّة.

حتى آلت الأمور إلى ألَّا تكون عقيدةً دافعة للعمل والاعتقاد السليم، كما قرَّر ذلك الفخر الرازيُّ الذي خَبَرَ هذا العلم أصولَه وفروعَه، فقال: «لقد تأمَّلتُ الطُّرق الكلاميَّة والمناهج الفلسفيَّة فَمَا رأيتها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا، ورأيت أقرب الطُّرق طريقةَ القرآن، أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأ فِي النَّفْي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝١١٠﴾ [طه: ١١٠] ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ [مريم: ٦٥]، ومَن جرَّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»[٣].

«وقال الإمام أبو عمرو ابن الصلاح: حدثني القطب الطوغاني مرتين أنه سمع الفخر الرازي يقول: يا ليتني لم أشتغل بالكلام، وبكى»[٤]. ويقول الإمام الغزالي: «إن علم الكلام يكاد يكون حجابًا عن معرفة الله».

وبهذا فلا بدَّ من سلوك اتجاهٍ يضمن الحفاظ على الفكر الإسلاميِّ وتحصينه، ولا أجود من تقصيد هذا العلم الذي ينحو بالعقيدة منحًى مقاصديًّا، ورسم المعالم الأساسيَّة على وَفْقِ النظر والفكر المقاصدي.

ويقول الدكتور الريسوني: «وهذا المجال في تقديري هو أهمُّ المجالات والآفاق التي على البحث المقاصديِّ ارتيادها وإلحاقها بمجالات الدراسات

---

(٣) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم (١/ ٢٠٨).

(٤) تاريخ الإسلام (٤٣/ ٢١٨). ويُنظر: النسخ عند الفخر الرازي (ص١٨).

المقاصديَّة، وأعني به البحث في «مقاصد العقيدة الإسلامية»، تمامًا مثلما بحث السابقون ويبحث المعاصرون في «مقاصد الشريعة الإسلامية». وليست شرائع الإسلام أَوْلَى بالعناية وبالبحث عن مقاصدها من عقائد الإسلام، فلِمَ نجد الحديث ينمو ويتكاثر عن مقاصد الأحكام ولا نجد شيئًا عن مقاصد العقائد؟!

ففي الفقه والتشريع كانت مقاصد الأحكام حاضرةً ومؤثرةً في الفهم والاستنباط والاجتهاد والتطبيق، ممّا جعل الحديث عن مقصود الشرع، ومقصود الحكم، وحكمة الشريعة ومقاصد الشريعة= حديثًا مألوفًا ومعتمدًا عند عامَّة علماء الفقه وعلماء أصول الفقه.

أما مجال العقائد (علم التوحيد وعلم الكلام) فقد خلا تقريبًا من النظر المقاصدي، وكأن عقائد الإسلام ليس لها مقصدٌ ولا غرض ولا ثمرة تُرجى، وأن على المكلَّف أن يعتقدها ويعقد عليها قلبَه ليس إلَّا. وليت الأمر وقف عند هذا الحد، فإنه هينٌ، ولكن الذي حصل ونتج عن تغييب مقاصد العقائد هو اتخاذ مقاصد غير مقاصدها، وتفنيدها والرد عليها بما يضادها. وأدخلت العقائد الإسلامية ـ تلك البسيطة البريئة ـ في متاهاتٍ ذهنيَّة خياليَّة أفقدتها قيمتها وفائدتها، وصرفتها عن مقاصدها وعن بعدها العلمي.

أنا أنطلق من أن لكل عقيدة من عقائد الإسلام (الإيمان بالله، صفات الله وأسماؤه الحسنى، النبوات، القضاء والقدر، الملائكة، اليوم الآخر، الجنة، النار، الصراط، الثواب، العذاب...) كل عقيدة من هذه العقائد، وضمنها عقائد جزئيَّة، لها مقصودها الشرعيُّ أو مقاصدها. وهي مقاصد ـ كمقاصد الأحكام التشريعيَّة ـ مصرَّح ببعضها، أو مومأ إلى بعضها، وبعضها يُدْرَكُ بالبداهة والفطرة، أو يُدْرك بالنظر والربط والاستنتاج؛ بل إن مقاصد العقائد تُدْرك أيضًا من خلال مقاصد الشريعة مثلما العكس أيضًا. فإن الشرائع والعقائد ملَّة واحدة ذات مقاصد واحدة.

المهمُّ: لكي تستعيد عقائدنا وجهها الحقيقيَّ وتؤدي دورها الحقيقيَّ، وتستعيد موقعها الأساسيَّ في حياتنا وعلومنا وثقافتنا، لا بدَّ من البحث في مقاصدها الشرعية، ودراستها والتعامل معها في ضوء مقاصدها تلك.

فهذا مجال كبير وبكر من مجالات «علم المقاصد»، يحتاج إلى باحثين أفذاذ ومستكشفين روَّاد.

وقد انشغلتُ بهذا الموضوع وتهمّمتُ به منذ عدّة سنوات، حيث عرجت بي بعض المناسبات على نقاشاتٍ وقراءاتٍ في بعض القضايا العقديَّة. وكنتُ فيما قبل قد تعاملتُ كأي طالب علمٍ مع هذا المجال وقضاياه، ثم مضيت إلى شيء من التخصُّص والتركيز في مجالَي الأصول والمقاصد وغيرهما. فلمّا عدتُ مؤخرًا إلى بعض المراجعات العقديَّة، هالني أن أجد العقائد بلا مقاصد! ونما في نفسي همٌّ وقلق شبيه بذلك الذي عبَّر عنه أبو الوليد ابن رشد رحمه الله بقوله: «فإن النفس ممّا تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم»[٥].

وأنا إلى الآن أتعجب وأتساءل: كيف ظهر في المسلمين «علم مقاصد الشريعة» ولم يظهر فيهم «علم مقاصد العقيدة»؟! ولقد كدت أستسلم لمقولة «الواقع لا يرتفع»، ولكن نظرًا لأهمية القضية وخطورتها وشدَّة إلحاحها عليَّ، بدأت أفكّر وأقتنع بأن هذا الواقع لا بدَّ أن يرتفع. فإذا لم أكن أنا متخصصًا في مجال العقائد ولا قادرًا على التفرغ له، فَلِأَكن فيه داعيًا ومناديًا. وفي هذا السياق تأتي إثارتي لهذه القضية ودعوتي إلى بحثها ومعالجتها وتدارك الخلل الواقع فيها»[٦]. وهذا البحث أيضًا سلك هذا المسلك، وينادي بفتح هذا المجال المهم.

---

(٥) فصل المقال (ص٥٧ ـ ٥٨).

(٦) مقال بعنوان: «أولويات البحث في الأصول والمقاصد»، الدكتور أحمد الريسوني، كلية الآداب ـ الرباط، الموقع الرسمي، للدكتور أحمد الريسوني.



المطلب الثاني

معالجات مقاصديَّة

إنَّ صناعةَ خطاب مقاصديٍّ يمثِّل إحدى المعالجات المهمَّة في مقارعة الاستبداد والتوصُّل إلى رؤيةٍ إسلاميَّة معاصرة ومتجانسة تقدِّم حلولًا واقعيَّة، وتتحرَّك مع الواقع وتكيِّفه، وتعمل معه، وتسيِّره بما يتناسب والواقع المعاصر، من غير إحداث أزماتٍ بين الدين والتدين من جهة، وبين الدين والواقع من جهةٍ أخرى.

تُراعي التغيرات المجتمعيَّة والأمميَّة وتقلبات المجتمعات، وتتسم بطرح خطابٍ مقاصدي، وتوليف رؤيةٍ تكامليَّة، تلاحظ العمران والتقدُّم على جميع الأصعدة، وتتكفَّل بفتح مجالات التطور، بما يتناسب وقواعد الشريعة الكليَّة وقواعدها المرعيَّة، واستلهام النصوص المؤسِّسة، من أجل تخفيف وطأة الاستبداد وتجاوز الخطابات المستهلكة والمسيَّسة والمتحيِّزة.

إن الجنوح إلى الفكر المقاصديِّ هو إحدى المعالجات الأساسيَّة الواقعيَّة، وهذا ما سعى إلى تفعيله وتشغيله الإمام الجويني[١]، والإمام القرافي، وابن تيمية، وابن القيم، والعز بن عبد السلام، والإمام الشاطبي، ثم من بعدهم ابن عاشور وعلال الفاسي والريسوني.

وقرَّر الأئمَّة أن الأصل هو اتباعُ المقاصد في الأحكام لا الجمود على الظواهر، وفي هذا يقول الإمام الغزالي: «أغلبُ عادات الشرع ـ في غير العبادات ـ اتباعُ المناسبات والمصالح دون التحكمات الجامدة، فتنزيلُ حكمه عليه أغلب على الظنِّ. ويبقى أن يقال لعله حكمٌ بمناسبٍ آخر لم يظهر لنا»[٢].

---

(١) فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي، ماهر القريشي (ص٧).
(٢) المستصفى (ص٣١٤).

ويقول ابن قدامة الحنبلي: «ومتى أمكن تعليل الحكم تعيَّن تعليلُه وكان أولى من قهر التعبُّد ومرارة التحكُّم»[٣].

ومن الإشكاليات الفكريَّة الكبيرة، التي ساعدت على ظهور المنهج الحرفي= هو الخلطُ بين الفقه والعقيدة، وتحويل مسائل الفقه إلى مسائل عقديَّة.

وحضور المقاصد في مجال الحكم والسياسة أشدُّ وأوضح؛ فالراعي والرعيَّة بينهما عمليَّة تبادليَّة تقضي لكل طرفٍ حقوقًا له وواجباتٍ عليه، مبتدئة من الطرف الأعلى وهو الراعي بتحقيق الواجبات التي عليه من إدارة شؤون البلاد بالحكم بالعدل وإعطاء حقوق الرعيَّة، وعندها يطالب بالحقِّ الذي له وهو وجوب الطاعة من الطرف الثاني، فهي عمليَّة إيجابيَّة تفاعليَّة وليست سلبيَّة تتأتى من طرفٍ واحد.

إن التركيزَ في الخطاب الفقهي على طرف «الرعيَّة» ومطالبتها بالواجبات التي عليها من غير اعتبارٍ للطرف الراعي= تشويهٌ للفقه، وجعله يسير باتجاه تكريس السلطة الاستبداديَّة، وهذا ما سعى إلى تفعليه فقهاء السلطان. فتشكَّل الخطاب المقلوب السلبيُّ المُطالِب بحقوق السلطان والمعرِض عن حقوق الأفراد.

«والمنهج المقاصدي يضع تحقيق مقاصد الشريعة في دنيا الناس في مركز التصور الإسلامي للمجتمع والدولة، وهو السبيل ـ في نظري ـ لمقاربة معاصرة ومتوازنة ومنضبطة وإنسانيَّة، يمكن أن نطلق عليها «إسلاميَّة»، ويمكن أن تحقِّق قدرًا طيبًا من التوافق المجتمعيِّ الضروريِّ لحفظ النظام العام، وهي الفلسفة التي تحقِّق الوسطيَّة بين الرافضين للنظم والإنجازات الإنسانيَّة باسم السلفيَّة، أو الاستعلاء أو الأصالة، وبين المحتلين المستعمرين ثقافيًّا وحضاريًّا باسم التقدُّم أو العلمانيَّة أو المعاصرة، ثم إنَّ مقاصد الشريعة أيضًا مشتركات إنسانيَّة ـ في معانيها المجرَّدة ـ تسمح بأن يقدِّم المسلمون شيئًا لهذا العالم المعاصر، وأن يأخذوا دورهم وحظَّهم في بناء حضارةٍ مدنيَّة تعدُّديَّة للبشر، كل البشر.

---

(٣) المغني (١/ ٧٥٤).

ومقاصد الشريعة أخيرًا هي معانٍ مركَّبة يمكن أن تُحلَّل إلى معايير مقاسة، وبالتالي يُمكن أن تمثِّلَ أهدافًا كلما حقَّقنا منها قدرًا أعلى زادت «إسلاميَّة» المجتمع وثبتت شرعيَّة الدولة»(٤).

ومعنى المقاصد: «الغايات التي وُضِعَتِ الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد»(٥).

وبهذا تكون المقاصد هي الغايات التي أراد الشارعُ تحقيقَها من خلال تشريع الأحكام، والتأكيد على كون ملاحظة المقاصد من خلال التشريع لا من غيره؛ لأنَّ النظر إلى المقاصد من غير الحكم يكون إساءةً للحكم وللمقصد، والمقصد الذي يعود على التشريع بالإبطال يُرَدُّ.

والمعالجات المقاصديَّة تكْمُن في عدَّة صور أهمها:

١ ـ الكليات الخمس وتفعيل كُليتي العدل والحرية:

الكليات الخمس؛ أي: ما يُعبَّر عنها بالضروريات، ومعناها كما عرفها الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ): «أقوى المراتب في المصالح»(٦).

وعند الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «فأما الضرورية فمعناها أنها لا بدَّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فسادٍ وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»(٧).

ويقول الطاهر بن عاشور: «وهي التي تكون الأمَّة بمجموع آحادها في ضرورةٍ إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمَّة إلى فساد وتلاشٍ»(٨).

---

(٤) الدولة المدنية، نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة (ص٢٥).

(٥) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تأليف: الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني (دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة)، (ط٢، س٢٠١٠م) (ص٧).

(٦) المستصفى للغزالي (١/ ٤١٧).

(٧) الموافقات في أصول الفقه، ط. دراز (١/ ٢٥٥).

(٨) مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور (ص٢١٠).

وعند يوسف العالم: «وهي ما لا بدَّ منها لقيام نظام العالم وصلاحه، بحيث لا يبقى النوع الإنسانيُّ مستقيمَ الحال بدونه»[٩].

والمراد من الضروريات الخمس: (الدين، النفس، النسل، المال، العقل)، وبيَّن الإمام الشاطبي أنه «قد اتفقت الأمَّة بل سائر الملل على أن الشريعة وُضِعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وعلمها عند الأمَّة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليلٍ معيَّن ولا شهد لنا أصلٌ معيَّن يمتاز برجوعها إليه؛ بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلَّة لا تنحصر في باب واحد»[١٠].

وفي مصدريَّة هذا الحصر يقول الكمال بن الهمام (ت٨٧٩هـ): «وحصر المقاصد في هذه ثابتٌ بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء»[١١].

وهنا يَرد سؤالٌ: هل هذه المقاصد ثابتة قطعًا بعددها نصًّا، بحيث لا يُمكن أن يُزاد عليها أو أن يُنقَص منها؟

يقول الإمام القرافي (ت٦٨٤هـ): «واختلف العلماء في عددها، فبعضهم يقول الأديان عوض الأعراض، وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان، وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه»[١٢].

ويقول الكمال بن الهمام (ت٨٧٩هـ): «وزاد الطوفي والسبكي حفظَ العرض»[١٣].

وكذلك زاد المعاصرون بعضًا من المقاصد الضروريَّة.

فإذن هناك مساحة من النظر الاجتهاديِّ للزيادة أو الحصر في هذه الضروريات.

---

(٩) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف العالم (ص١٦١).

(١٠) الموافقات في أصول الفقه (١/ ١٤).

(١١) التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ١٩١).

(١٢) شرح تنقيح الفصول (ص٣٩٢)، وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٣٢٢).

(١٣) التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام (ت٨٧٩هـ) (٣/ ١٩١).

والمعالجات المقاصديَّة في هذا الباب تكون من خلال ما برز من الرؤية الكليَّة في الكتاب والسُّنَّة النبويَّة، واعتبارها الأصل الكليَّ الذي يُصار إليه، وكذلك عن طريق توسيع الكليات الخمس وإدراج أصل «العدل والحرية» فيها.

فحصرُ الكليات الضروريَّة الخمس في (الدين والنفس والنسل والمال والعقل)، وإبعاد العدل والحرية= مشكلٌ، مع أنها تشكِّل أصولًا مهمَّة، نصَّت عليها النصوص صراحةً وضمنًا دلالةً وإشارةً، وبمجموعها تُشكِّل كليَّة مقاصديَّة.

وغيَّب العدلَ الاستبدادُ السياسيُّ الموظف بخطاب الفقهاء؛ علمًا أن العدلَ يؤسِّس لوجود الدين ويحفظ النفسَ ونسلَها ومالها وعقلها.

ولكونِ معالجة وهج الاستبداد ضرورةً ملحَّة، فلا بدَّ أن يتمَّ توظيف العدل كمقصد أساسيٍّ كليٍّ في الشريعة وأن يدرج ضمن الكليات الضروريَّة؛ لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فجعل الله العدل قرينًا للكتاب، وبهذا فإن غيابَ العدل غيابٌ للشرع والدين؛ لأنه بالاستبداد وغياب العدل ستسود اللغة البعيدة عن أصول الشريعة ومقاصدها، وبلا شكٍّ بمرور الزمن سيعمل على ذهاب الدين شيئًا فشيئًا، ومن هنا يُفهم لماذا جاء الميزان قرينًا للكتاب.

فضلًا عن النصوص الكليَّة الكثيرة، وقد تم بيان بعضها في الفصل الأول.

ولا بدَّ من حصرِ هذه الكليات من غير توسيع؛ لأن النسل والعقل قد يكونان تبعًا لضروري النفس، وقد ذكر أبو الحسن العامري في كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام» أن مقصد العقل داخلٌ ضمن حفظ النفس وذلك بقوله: «مزجرة قتل النفس... ويقصد بها حفظ النفس ويدخل ضمنها حفظ العقل»[١٤].

---

(١٤) الإعلام بمناقب الإسلام، تأليف: أبو الحسن العامري، نقلًا عن: محاضرات في مقاصد الشريعة للريسوني (ص١٥٩).

وبالتالي تكون الضروريات (الدين، النفس، العدل، الحرية، المال). والعقل والنسل والعرض من ضروريات مقصد النفس، وتُحفظ قيمتها المقاصديَّة، أو هي ضمن المقاصد المستقلَّة، فتكون المقاصد سبعةً، وكلاهما مقبول ووراد إلا أنَّ الأول أولى بالاعتبار.

فالمهمُّ أن العدل إحدى أدوات حفظ الدين والنفس، وبلا عدلٍ سيُذهب بالدين إلى غير مراد الشارع، وبلا عدلٍ ستُزْهَق النفوس وتذهب كرامتها وعزتها التي أرادها الشرع أن تكون حاضرةً في النفس المؤمنة.

بل أيُّ نسبٍ يُحفظ وأيُّ عرضٍ يُصان بغير عدل؟! وأيُّ عقلٍ ينمو ويتحرك من غير حرية؟!

ويقول ابن تيمية: «وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر ممّا تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرةً، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمةً. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام. وذلك أن العدل نظامُ كل شيء، فإذا أُقيم أمر الدنيا بعدلٍ قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خَلاق، ومتى لم تقم بعدلٍ لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة»[١٥].

وبهذا المنحنى الذي نزل إليه الناس من تقديس الاستبداد والخنوع والخضوع، ينبغي أن يكون الخطاب الفقهيُّ في الجانب الآخر حتى يتمَّ الصلاح على وجهه الأكمل، «فالشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسطٍ لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقَّة عليه ولا انحلال؛ بل هو تكليف جارٍ على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال، كتكاليف الصلاة والصيام والحج والجهاد والزكاة وغير ذلك ممّا شُرع ابتداءً على غير سببٍ ظاهر اقتضى ذلك، أو لسببٍ يرجع إلى عدم العلم بطريق العمل، كقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩] وأشباه ذلك. فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو

(١٥) مجموع الفتاوى (٢٨/١٤٦).

وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع رادًا إلى الوسط الأعدل، لكن على وجهٍ يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعل الطبيب الرفيق يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته وقوة مرضه وضعفه، حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقًا في التدبير وسطًا لائقًا به في جميع أحواله»[١٦].

وإضافة العدل والقسط مهمٌّ في هذا المجال؛ لأنه الميزان الذي يحدِّد القيم المثلى للتشريع الإسلاميِّ. وبالنظر الآخر، يُعَدُّ الدين هو الجهة الموجِّهة والمشرعة القانونيَّة، ثم النفس هي العنصر المستقبل لهذا القانون والجهة المستهدفة بهذا القانون، ثم المال وهو العنصر الذي يسهم في تحريك القانون وتشغيله، ثم العدل يحدِّد كيفية الصورة التي ينبغي أن يُصار فيها هذا القانون مع الجهة المستهدفة المفعلة لهذا القانون على الوجه الأعدل والأوسط، وهي تدير أمرها بهذا الكون المسخَّر لهذه النفس المأمورة أن تقيم دينَها على هذا الكون، بسلطان العدل لا الجور. ثم هذا التحرك الممزوج بهذه المقاصد لا بدَّ أن يتحرك بحرية مقصودة، من غير استبدادٍ أو خضوعٍ، ومنسوجة بخيوط الشرع لا بغيره.

وتخصيصُ مقصد العدل هو من أجل تحويل المقاصد إلى حياةٍ فاعلةٍ قائمةٍ على العدل، وجعل الحرية تدور بفلك العدل.

وأمَّا مقصد الحرية فهو ينحدر من أصل التكليف المتَّجه إلى الحر، والحرية شرط في التكليف، وإن جاءت الحرية في المدونات الفقهية بما يقابل العبد، إلا أن المعنى بحدِّ ذاته؛ يعني: إزالة القيود والخضوع للغير، ومنها جاءت أحكام الإكراه والغصب والتعدِّي والضرر، بعدم الاعتبار لمرتكبها اعتبارًا للتصرفات الخارجة من غير إرادة مطلقة، وعُدَّتْ الاستثناءات في مجال التشريع؛ لانتقال المكلَّف إلى حالته الطبيعيَّة، وهو ممّا يؤكِّد على مقصد الحرية في التشريع؛ بل حتى على مستوى الاعتقاد؛ فإنه لا يصح إيمانُ العبد ما لم يصدقه القلب ويعتقده اعتقادًا جازمًا، وهذا لا يتأتَّى إلا من خلال تفعيل مقصد الحرية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

---

(١٦) الموافقات (١/ ٣٦٧).

٢ ـ تفعيل الفقه المآلي:

إحدى الصور المقاصديَّة المهمَّة هي «فقه المآلات»، الذي يقضي بالنظر في العواقب والمآلات المتحصلة عند تطبيق الأحكام الفقهيَّة، وتفعيله يُنشئ فقهًا متزنًا يراعي الواقع ومستقبله، ويبني رؤيةً استراتيجيَّة للخطاب الفقهي.

ونعني بالمآلات: تنزيل الحكم ابتداءً بملاحظته انتهاءً[١٧].

ويقول الإمام الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أنَّ المجتهد لا يحكم على فعلٍ من الأفعال الصادرة عن المكلَّفين بالإقدام أو بالإحجام، إلَّا بعد نظرِهِ إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعًا لمصلحة فيه تُستجلب أو لمفسدة تدرأ»[١٨].

وتنزيلُ الحكم الشرعيِّ مع مراعاة تَحَقُّق مقصده في الحال والمآل، هو ممَّا دأبَ عليه المجتهدون قديمًا وحديثًا، وهو من صفات الرسوخ للمجتهدين، كما عدَّه الإمام الشاطبي في صفة المجتهد الراسخ فقال: «إنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات»[١٩]؛ وذلك لأصالته في الشريعة.

والتطبيق الشرعيُّ الصحيح يسعى إلى تطبيق الحكم الشرعيِّ مع تحقيق مقاصده ومصالحه، وأصل المآل؛ يعني: النظر المستقبليَّ في مدى تحقُّق المصلحة أو المفسدة عند تطبيق الحكم الحالي؛ لأنَّه «قد يتخلَّف تحقيق هذه المقاصد لعدم التحقُّق من مآلات الأفعال؛ إذ الحكمة لا تقتضي التطبيق الآلي للأحكام دون النظر لِمَا قد يؤول إليه ذلك التطبيق وما يسبِّبه من تداعياتٍ قد تعود على المقاصد الشرعية بالنقض؛ بل هو محكوم بأصل النظر في المآلات الواقعة أو المتوقَّعة»[٢٠].

وبهذا نقول: «لا بدَّ من اعتبار المآل حين النظر، فلا يطلق القول بناءً على النظر في الفعل فقط، وكذلك لا يطلق القول بناءً على النظر في المآل،

(١٧) فقه التنزيل، دراسة أصولية تطبيقية، تأليف: أحمد مرعي المعماري (مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ـ لبنان)، (ط١، س٢٠١٥م) (ص١٩٩).

(١٨) الموافقات (٤/ ١٩٤).

(١٩) المصدر نفسه (٤/ ٢٣٢).

(٢٠) الاجتهاد التنزيلي، د. بشير مولود (١/ ١٣).

وإنَّما لا بدَّ من النظر في الأمرين، وذلك بناءً على القواعد الشرعية من الضروريات والحاجيات، والتحسينيات؛ وبناءً على النظر في المآلات الكليَّة والجزئيَّة»[٢١].

«ومن البديهيِّ أنَّ تطبيق أيِّ حكمٍ في الشريعة إذا تحقَّق المجتهد أو غلب على ظنِّه أنَّه يُفضي في ظرفٍ من الظروف إلى مآلٍ يُناقض هذه «المقاصد» التي استهدفها التشريع، فإنَّه لا يجوز المصير إلى ذلك بأيِّ حالٍ من الأحوال؛ لمنافاة ذلك للنظام الشرعيِّ العام في مقاصده وأهدافه، ولا يقول بهذا عاقل فضلًا عن مجتهد»[٢٢].

فتنزيلُ النصِّ على ضوء اعتبار أصل المآل؛ يعني: عدمَ الاكتفاء بالنظر إلى الحكم أو الفعل المأمور هل هو مشروع أو غير مشروع؛ بل يتعدى ذلك إلى ما يحقِّقه تنزيل ذلك الحكم من مآل؛ لأنَّ «من الأفعال ما هو حقيقته وذاته ولكنه يُنهَى عنه مرةً لقبح ثمراته، ويؤمر به تارةً لحسن ثمراته، ويُباح تارةً لمصالح تتقاربه في الإقدام عليه والإحجام عنه»[٢٣]. «فمآل التطبيق هو الذي يكيف الفعل بالمشروعيَّة وعدمها»[٢٤].

ولا شكَّ «أنَّ النظر في العواقب والمآلات التي يفضي إليها التطبيق يُعتبر قسيم الفقه في الدين... فبدون معرفة المآلات والعواقب، التي تترتب على تنزيل الحكم على الواقع، يُغَيَّب الفقه الحقيقيُّ في الدين، ويُساء التطبيق، ويُتَعَسَّفُ فيه، ويُعْبَثُ بالأحكام الشرعيَّة، الأمر الذي يؤدي إلى العنت، وغياب الأهداف والمقاصد، التي من أجل تحقيقها جاءت الشريعة.

لذلك نقول: إنَّ فقه المقاصد، والاجتهاد في اختيار الأحكام الملائمة للواقع، المحقِّقة للمقاصد، المبصرة للعواقب والمآلات= يُعَدُّ من أرقى أنواع استشراف المستقبل والتخطيط له، أو علم المستقبليات، بالمصطلحات الحديثة، أو من فقه المستقبل. من هنا نرى أنَّ الخطورة كل الخطورة تكْمُن

---

(٢١) المقاصد عند الإمام الشاطبي: دراسة أصولية فقهية، محمود فاعور (٢/ ٦٠).

(٢٢) المصدر السابق (ص١٩٣).

(٢٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٠١).

(٢٤) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، تأليف: الدكتور فتحي الدريني (مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان)، (ط٣، س١٤٢٩هـ، س ٢٠٠٨م) (ص١٩٤).

في غياب الفقه المستقبلي، فقه التداعيات والعواقب المترتبة على التنزيل، والظن بأنَّ الفقه في الدين عبارة عن حفظ الأحكام الشرعيَّة، أو الاقتصار على الفقه في الدين، وغياب علم التأويل (معرفة تداعيات تنزيل الحكم المستقبليَّة)»[٢٥].

وعليه «فإنَّ المجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أنْ يُقَدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأنْ يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألَّا يعتبر أنَّ مهمته تنحصر في «إعطاء الحكم الشرعي»؛ بل مهمته أنْ يحكم في الفعل ويستحضر مآله أو مآلاته، وأن يُصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره، فإذا لم يفعل، فهو إمَّا مقصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها.

وهذا فرع عن كون «الأحكام بمقاصدها»، فعلى المجتهد الذي أقيم متكلمًا باسم الشرع، أن يكون حريصًا أمينًا على بلوغ الأحكام مقاصدها، وعلى إفضاء التكاليف الشرعيَّة إلى أحسن مآلاتها»[٢٦].

وعلى هذا القانون يسير المجتهدُ في تنزيل الأحكام الشرعيَّة؛ ليحقّق التكامل في التشريع من خلال تحقيق المصالح ودرء المفاسد في الحال والمآل، فلا يحكم بالحكم إلَّا بعد النظر بما يؤول الحكم، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: «وذلك أنَّ المجتهد لا يحكم على فعلٍ من الأفعال الصادرة عن المكلَّفين بالإقدام أو بالإحجام، إلَّا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعًا لمصلحة فيه تُستجلب أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروعٍ لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربَّما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعيَّة، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعيَّة، ربَّما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية»[٢٧]. ومع ذلك، «فهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلَّا أنَّه عذب المذاق، محمود

(٢٥) الاجتهاد التنزيلي. د. بشير مولود (١/ ٧).

(٢٦) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني (ص٣٤٥).

(٢٧) الموافقات (٤/ ١٩٤ ـ ١٩٥).

الغبّ جارٍ على مقاصد الشريعة»[٢٨].

إن غياب الفقه المآليّ يُعَدُّ من أهمّ الأسباب التي أدت إلى تمدُّد الاستبداد ونموِّه؛ لأن التقدير المصلحيَّ الآنيَّ غالبًا ما يبرِّر فعل الاستبداد آنيًا؛ حفاظًا على الأرواح أو الأموال وغيرها من الضروريات، ومن شأن هذه التقدير الآنيّ من غير ملاحظة مآل هذا الخطاب أن يحوّل الاستبداد إلى آليّة يجب المصير إليها.

ومن المقرَّر فقهًا أن المضطر أو المُكْرَهَ على قتل غيره، لا يحقُّ له ذلك؛ لأن نفسَه ليست أَوْلى من نفسِ غيره.

وهذا بالنسبة إلى النظر الجزئي، ولو نظرنا من جانبٍ آخر، وهو تبرير الخطاب الفقهيّ بعض أفعال الاستبداد إكراهًا، والخوف من ضياع الأنفس والأموال.

أليس فتح هذا الباب يؤدِّي مستقبلًا إلى إزهاق أنفسٍ أعظم وأكثر وأفظع؟ والتجربة التاريخيَّة وسُنَن الكون تُؤكِّد ذلك، كما أن القرآن يقرِّر ذلك من خلال القَصَص القرآني، كما تبيَّن ذلك سلفًا.

وكذلك التأكيد على معالجة التقديرات الآنيَّة المبالغ فيها، والتي لم تُقرأ مآلاتها وما قد تؤديه من مفاسد تُودي بحياة الناس ومعاشهم.

إن فقه المآلات يُعين على قراءة الواقع وتحدياته ومعطياته ومستقبله، وبعد ذلك يتمُّ بناء الأحكام الصحيحة والتصورات السليمة، المتبعة للنتائج المستقبليَّة.

أهمية أصل المآل في الاجتهاد:

١ ـ لأصل المآل أهميةٌ كبيرة في الواقع الذي يجتهد فيه المجتهدُ لينزل الأحكام، فمن دون النظر للمآلات والعواقب التي قد تلحق بالحكم نُسيء للشريعة والمجتمع، فكم من الفتاوى التي خرجت من غير مراعاةٍ للمآلاتِ فأدتْ إلى ضياع مجتمعات، وتدنيس مقدَّسات، وانتهاك حرمات، فكانت نتائجها تشكِّل خطرًا كبيرًا على الدين الإسلاميّ بكليته.

---

(٢٨) المصدر نفسه (٤/ ١٩٥).

٢ ـ وبهذا تكون حاجة المجتمعات الإسلاميَّة إلى فقه المآلات حاجةً ملحَّة لتصحِّح سَيْرَها من خلال قراءة المستقبل وما يحمل من تداعياتٍ وعواقبَ عند تنزيل الأحكام على الواقع، فـ«قاعدة اعتبار مآلات الأحكام هذه، يحتاج إليها المجتهد في حلِّ مشاكل المسلمين اليوم احتياجًا ملحًّا، وذلك باعتبار الوضع الإسلاميِّ المنبت في كثيرٍ من جوانبه عن المقتضيات الإسلاميَّة، المتأثر في مجالاتٍ عدَّة بأحكامٍ وافدة، من غير القانون الإسلامي، فذلك يجعل الكثير من الأحكام المجرَّدة، التي حملها التراث الفقهيُّ من عهودٍ كان فيها المجتمعُ أكثر إسلاميةً من مجتمع اليوم، ذلك يجعل الكثير منها لو اعتُمِد في خطَّة الإصلاح ـ مع هذه الظروف ـ لأفضى إلى تناقضات، تخلُّ بإنجاز ذلك الإصلاح، فلا تتمُّ الترقية المنشودة للتدين»(٢٩).

ومن التطبيقات المهمَّة لهذا الأصل **امتناعُ سيدنا عمر ﷺ عن تقسيم أرض السواد على الفاتحين**؛ خشية أن يؤول الأمر إلى استبداد:

«لمَّا فُتِحَ العراق شاور عمر ﷺ الناسَ في قسمة الأرضين (أرض السواد) التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلَّم قوم فيه وأرادوا أن يقسموا لهم حقوقهم وما فتحوا؛ فقَالَ عمر ﷺ: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرضَ بعلوجهم قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت، ما هذا برأي. فقال له عبد الرحمٰن بن عوف ﷺ: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلَّا ممَّا أفاء الله عليهم. فقال عمر: ما هو إلا كما تقول، ولست أرى ذلك، والله لا يُفتح بعدي بلدٌ فيكون فيها كبير نيل؛ بل عسى أن يكون كلًّا على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد، وبغيرها من أرض الشام والعراق»(٣٠).

فكان سيدنا عمر ﷺ ينظر إلى مآل الأمور، وهي إذا قُسِمَتْ هذه الأرضي فَمَنْ يسدُّ الثغور ومن للأرامل والضعفاء؟ وخاطب من اعترض عليه

(٢٩) في فقه التدين فهمًا وتنزيلًا، لعبد المجيد النجار (١/ ٦٨).

(٣٠) الخراج، تأليف: أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم، (المطبعة السلفية ومكتبتها القاهرة)، (ط٣، س، ١٣٨٢هـ) (ص٢٤).

من الصحابة بمآل هذا الحكم قائلًا: «أرأيتم هذه الثغور لا بدَّ لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام ـ كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر ـ لا بدَّ لها من أنْ تُشحنَ بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم. فمن أين يُعطى هؤلاء إذا قُسمت الأرضون والعلوج؟ فقالوا جميعًا: الرأي رأيك، فنِعْمَ ما قلتَ وما رأيتَ»(٣١).

وهذا النظر إلى المآل وبما يحقِّق من مصلحة ومفسدة، تؤكِّده رواياتٌ أخرى منها: «فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ وأخاف إن قسمته أن تفاسدوا بينكم في المياه»(٣٢).

وفي رواية أخرى: «أنَّ عمر رضي الله عنه قال: لولا آخر الناس ما افتتحت قرية إلّا قسمتها»(٣٣).

وفي الكتاب الطويل الذي خاطب به سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: «فإنَّا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لِمَن بعدهم شيء»(٣٤).

وقال لمن خالفه من الصحب: «إنِّي قد وجدت حجَّة، قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾﴾ [الحشر: ٦] حتَّى فرغ من شأن بني النَّضير فهذه عامَّة فِي القرى كلِّها. ثمَّ قال الله عز وجل: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾﴾ [الحشر: ٧]. ثمَّ ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾﴾ [الحشر: ٨]. ثمَّ لم يرضَ حتَّى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ

---

(٣١) المصدر السابق (ص٢٥).

(٣٢) كتاب الأموال، تأليف: أبي عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ)، تحقيق: خليل محمد هراس (دار الفكر ـ بيروت)، (د. ط، س ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م) (١/ ٧١).

(٣٣) المصدر نفسه (١/ ٧٣).

(٣٤) المصدر نفسه (١/ ٧٤).

شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٩﴾ [الحشر: ٩]، فكانت هذه عامَّة لمن جاء من بعدهم.

فقد صار هذا الفيءُ بين هؤلاء جميعًا، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلَّف بعدهم بغير قسم؟ فأجمع على تركه وجمع خراجه»[٣٥].

ثم علَّق على هذا القاضي أبو يوسف صاحب كتاب «الخراج» فقال: «والذي رأى عمر رضي الله عنه من الامتناع من قسمة الأرضين بين مَن افتتحها، عندما عرَّفه الله ما كان في كتابه من بيان ذلك، توفيقًا من الله كان له فيما صنع، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين، وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم؛ لأنَّ هذا لو لم يكن موقوفًا على الناس في الأعطيات والأرزاق، لم تشحن الثغور ولم تقوَ الجيوش على السير في الجهاد، ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خَلَتْ من المقاتلة ومن المرتزقة، والله أعلم بالخير حيث كان»[٣٦]. يقول الأستاذ أحمد الريسوني: «لقد كانت القسمة على الفاتحين مصلحةً لهم لا شك، ولكن النظر البعيد، والمستقبل البعيد كان لهما كلمةٌ أخرى، هي التي رجحت عند ذوي النظر الاستصلاحي البعيد»[٣٧]. فقوي المستقبل على الحاضر لرجحان مصلحته.

٣ ـ التأكيد على الكليات الأساسيَّة عند قراءة الجزئيات:

ومن المعالجات المقاصدية التأكيدُ على المسلَّمات الكليَّة الشرعيَّة وقراءة النصوص الجزئيَّة على ضوئها.

وأكَّد إمام الحرمين على ذلك في كتابه «الغياثي» الذي عقده لذلك، وهو يبيِّن أهمية الأصول الكليَّة وتحكيمها والرجوع إليها؛ فالمُلَاحِظ يجد أنه ضرب أمثلةً فقهيَّة من أبواب فقهية متنوعة، مع أنَّ الكتاب في باب السياسة الشرعيَّة؛ ليُؤكِّد على ردِّ الخطاب الفقهيِّ إلى أصول الشريعة ومقاصدها، ونجد من خلال الأمثلة التي ضربها أنه يربطها بخيطٍ واحد هو أصول

---

(٣٥) الخراج، لأبي يوسف (ص٢٧). ويُنظر: الأموال (١/ ٧٤).
(٣٦) الخراج، لأبي يوسف (ص٢٧).
(٣٧) الاجتهاد ـ النص ـ الواقع ـ المصلحة، للريسوني (ص٣٦).

الشريعة ويُؤكِّد على ذلك، وكأنه يشير إلى أن التغيير الذي حصل ويحصل مردُّه إلى أصول الشريعة، فهي التي تضبطه وتقوِّمه، وليس الغرض بيان الأمثلة الفقهيَّة، وهذا ما نصَّ عليه قائلًا: «فإن قال قائل: قد بينتُم هذه المرتبةَ على خلو أَهْلِ الزمان عن ذكر التفاصيل، والذي ذكرتموه ممّا يغمُض على معظم العلماء في الدهر، فكيف يُدركه أهلُ زمانٍ فاتتهم تفريعاتُ الشريعة وتفاصيلُها؟ فليس يُحتاج إليه إذن، والشريعة محفوظة، فإذا دَرَسَت فروعُها؛ ولم يستقلّ الناسُ بها، لم يفهمها العوامُّ، فهذا الكلام إذن لا يُجدي ولا يُفيد على اختلاف الزمان في الذكر والنسيان؟

قلنا: الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أنه ليس خاليًا عن فوائدَ جمَّةٍ مع بقاءِ العلوم بتفاصيل الشريعة، وفيها التنبيهُ على مأخذ الأصول والفروع، ومن أحكمَه تفتَّحت قريحتُه في مباحث المعاني، وعرف القواعدَ والمباني، ورقى إلى مرقى عظيمٍ من الكليات لا يُدركه المتقاعدُ الواني، وطرقُ المباحث لا تتهذَّب إلا بفرض التقديرات قبل وقوعها، والاحتواءِ على جُملتها ومجموعها.

فهذا جواب. ولست أرتضيه؛ فإني لم أجمع هذا الكلامَ لهذا الغرض.

فالجوابُ السديدُ أني وضعتُ هذا الكتابَ لأمرٍ عظيم، فإني تخيلت انحلال الشريعة وانقراضَ حملتها، ورغبةَ الناس عن طلبها، وإضرابَ الخلق عن الاهتمام بها، وعاينتُ في عهدي الأئمَّة ينقرضون، ولا يُخلفون، والمتَّسِمون بالطلب يرضَوْنَ بالاستطراف، ويقنعون بالأطراف، وغايةُ مطلبهم مسائلُ خلافيَّة يتباهَوْن بها، أو فصولٌ ملفَّقةٌ، وكلمٌ مرتقة في المواعظ، يستعطفون بها قلوبَ العوامِّ والهمجِ الطَّغام، فعلمت أن الأمر لو تمادى على هذا الوجه، لانقرض علماء الشريعة على قُرب وكَثَب، ولا تخلفهم إلا التصانيفُ والكتب. ثم لا يستقلُّ بكتب الشريعة على كثرتها واختلافاتها مستقلٌّ بالمطالعة من غير مراجعة مع مرشدٍ، وسؤالٍ عن عالم مسدَّد، فجمعتُ هذه الفصولَ وأمَّلتُ أن يَشيع منها نسخٌ في الأقطار والأمصار، ولو عثر عليها بنو الزمان لأوشك أن يفهموها؛ لأنها قواطعُ، ثم ارتجيتُ أن يتخذوها ملاذَهم ومعاذَهم، فيحيطوا بما عليهم من التكاليف في زمانهم، ويحفظونه لصغر حجمه، واتساق نظمه.

فهذا ما قصدتُ. فإن تحقَّق ظني، فهو الفوزُ الأكبر، وإلا فالخيرَ أردت. والله المستعان»[38].

٤ ـ النصوص جملة واحدة:

إنَّ التوجُّه المقاصديَّ عند تطبيق الحكم الشرعيِّ لا يُهمل نصوصًا على حساب نصوصٍ أُخر؛ بل قراءته بجملةٍ واحدة وطريقٍ واحد.

وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: «ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرفٍ واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضمِّ أطرافه بعضها ببعض؛ فإن مأخذ الأدلة عند الأئمَّة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببيِّنها... إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام؛ فذلك الذي نظمت به حين استنبطت.

وما مَثَلُها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنسانًا حتى يُستنطق فلا ينطق؛ لا باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده؛ بل بجملته التي سُمِّي بها إنسانًا.

كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليلٍ منها أي دليلٍ كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل؛ فإنما هو توهمي لا حقيقي؛ كاليد إذا استنطقت فإنما تنطق توهمًا لا حقيقة؛ من حيث علمت أنها يدُ إنسانٍ لا من حيث هي إنسان؛ لأنه محالٌ.

فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضًا كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة»[39].

وقال أيضًا: «كثيرًا ما ترى الجهَّال يحتجون لأنفسهم بأدلَّةٍ فاسدة وبأدلَّةٍ

---

(٣٨) الغياثي (ص٢٥٣)، والغياثي تحقيق الديب (ص١٦٤) وقد أشار لتلك الأمثلة في القسم الدراسي من التحقيق، فهي لطيفة وجميلة.

(٣٩) الاعتصام، للشاطبي (١/ ٣١١).

صحيحة؛ اقتصارًا بالنظر على دليلٍ ما، واطراحًا للنظر في غيره من الأدلة الأصوليَّة والفروعيَّة العاضدة لنظره أو المعارضة له»[٤٠].

ومن التحولات فصلُ المعاني القرآنيَّة المترابطة (العقيدة، الأحكام، الأخلاق)، وقد ظلَّ الخطاب الفقهيُّ يركِّز على الجوانب منفردةً من غير اعتبارٍ للتداخل، فقد تمَّ التركيز مثلًا على باب الأحكام وحصر الآيات بعددٍ محدود، وأصبحت هذه الآيات هي وحدها التي تشكِّل منظومة الحلال والحرام أو الأحكام الشرعيَّة، من غير اعتبارٍ للعقيدة بكونها أصل الاعتقاد المحرك لهذه الأحكام باتجاهها الصحيح، وكذلك ما تنتجه من سلوك تطبيقيٍّ يعبِّر عن تأثير تلك العقيدة الباعث على العمل بمقتضى الحكم، فتحوّل ذلك إلى منهج حياةٍ وسلوكٍ منتظم.

وهذا الانفصال يخدم الاستبدادَ؛ لأنه سيسهِّل تكييف الأحكام الشرعيَّة لأفعاله وممارساته وفق منظومة الأحكام التي غالبًا ما يمكن الحصول على دليلٍ لها من تلك المنظومة للتأييد. مع عدم ملاحظة هل سيؤدي ذلك إلى خللٍ عقديٍّ أو أخلاقيٍّ؛ لأنه خارج الإطار.

فيجب استنطاق مقاصد الشريعة واستحضارها، ومحاكمة الخطاب الفقهي ومدى تحقيقه للمقاصد الشرعيَّة، وعلى ضوء ذلك يكون تطبيق الحكم الشرعي.

٥ ـ استثمار فقه الصحابة المقاصديِّ:

ومن المعالجات استثمارُ فقه الصحابة وطرقُ الاستنباط التي ساروا عليها، والمناهجُ الأصوليَّةُ لمعالجة المسائل الفقهيَّة؛ لأن فقه الصحابة لم يتأثَّر بالاستبداد قطعًا كالفقه الذي بعده.

ولا أقصد بهذه الدعوى العريضة (العودة إلى فقه الصحابة) المسائلَ الجزئيَّة والفرعيَّة التي أفتى بها الأصحاب ﭫ، وإنما الأصول الكليَّة التي يحتكمون إليها والتعامل مع النصوص والمناهج العامَّة في تطبيق الشريعة.

ومن ذلك دعوة إمام الحرمين إلى الرجوع إلى فقه السلف؛ لأنه لم

(٤٠) الاعتصام، للشاطبي (١/ ٢٨٤).

يتعرَّض للتحولات المناقضة[٤١]، ولنقائه وأصالته.

ولهذا قال النبيُّ ﷺ: «**عليكم بسُنَّتي وسنَّة الخلفاء...**»[٤٢]، كما أنني أخالف رأي الأستاذ حاكم المطيري القائل إن المراد «بسُنَّة الخلفاء» هي سنتهم وطريقتهم في الحكم؛ بل هي أشمل من ذلك، وهي طريقتهم الأم ومنهجهم وأصولهم في التعامل مع النص الشرعيّ والواقعات.

---

(٤١) الغياثي (ص٩٠).

(٤٢) مسند أحمد (٢٨/ ٣٧٣) رقم (١٧١٤٤).

المطلب الثالث

معالجات أصوليَّة

تقرَّر فيما سبق أنَّ الاستبدادَ وظَّف التوجُّه الأصوليَّ والقواعد الأصوليَّة من أجل تمرير مراده، وبروز المسائل الفروعيَّة مندرجة تحت الأصول الكليَّة، وانتحالها صفة القطعيَّة.

ومن المعلوم أن أصول الخطاب الفقهيِّ المتفق عليها (الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس).

أمَّا أصل الكتاب والسُّنَّة، فقد تبيَّن في الفصل الأول كيف تم بناء قاعدة أساسيَّة من خلال تفكيك الاستبداد في الكتاب والسُّنَّة، وهما أصل الأصول التي تُستقى منها الأحكام الشرعيَّة، ومردُّ كل الأصول إليهما؛ فالخروج على ما تمَّ تأسيسه مخالفة للقواعد الكليَّة الأصوليَّة.

ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ الإشكاليَّةَ الأكبر تكْمُن في تغييب الأدلة الأصوليَّة وقواعدها الكليَّة عند الاستدلال في الواقعات والنوازل، فتفعيلُ المنظومة الأصوليَّة كاملة أحد الطرق المهمَّة في معالجة الاستبداد، وكذلك معالجة الانتقائيَّة في الاستدلال الفقهي.

والمشكل هو استدعاء نصوص الفقهاء من غير حضور المنظومة الأصوليَّة؛ لأنَّ قراءةَ نصوص الفقهاء بعيدًا عن أصولهم المكونة لاجتهاداتهم تحدث إرباكًا وخللًا في التطبيق، كما أنها إساءةٌ للفقه والفقيه؛ لأن قراءة النسق العام الذي يسير عليه الفقيه والمنهجيَّة الأصوليَّة= هي الأفصح عن اجتهاد الفقيه ومنهجه، من الاجتهاد نفسه، أو الفتوى نفسها؛ لأن الفتوى هي الألصق بزمانها، وبيئتها. والأصل غير هذا. ولهذا نجد أن قراءة الفقهاء المحققين في أصول الأئمة لفتاوى الفقهاء كانت قراءةً موزونة بميزان أصولهم المنهجيَّة، وأُسسهم المعرفيَّة، ولم يأخذوا نصوصَ الأئمَّة مجرَّدة،

ومن هذا ما قال الإمام القرافي: «ليس كل الأحكام يجوز العمل بها، ولا كل الفتاوى الصادرة عن المجتهدين يجوز التقليد فيها؛ بل في كل مذهب مسائل إذا حُقِّقَ النظر فيها امتنع تقليد ذلك الإمام فيها»[1].

وفي موضعٍ آخر بيانٌ أعمق فيقول: «والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[2].

وهذه النظرة تجعل الفقيه بعد تغيُّر الزمان يجزم بأن الفتوى بحسب أصول الإمام هي غير ما قاله في الزمان الأول، ومن هذا ما قاله ابن يونس المالكي: «لو أدرك مالك وأصحابه زمنَنا هذا لجعلوا الميراث لذوي الأرحام لا لبيت المال؛ لعدم انتظامه في هذا الزمان»[3]. وقوله يُنبئ أنَّ أصول مالك لا تمنع هذا.

كما أفتى ابن أبي زيد القيرواني المالكي باتخاذ الكلب للحراسة، وهي فتوى مخالفة لمذهب مالك، وبيَّن سبب ذلك، فقال: «لو أدرك مالك زمنَنا لاتخذ أسدًا ضاريًا»[4].

ويقول ابن عابدين الحنفي مفسرًا ومبينًا سبب مخالفة المتأخرين للمنصوص في كتب المذهب: «لم يخالفوه إلَّا لتغيُّر الزمان والعرف، وعلمهم أنَّ صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه»[5]. وتأكيد ابن عابدين «أن صاحب المذهب لو عاش في زمنهم لقال بما قالوه» هو نابعٌ عن قراءة متفحِّصة لأصول الإمام وطريقته في الفتوى والاجتهاد. ويضاف إلى ذلك قراءة طبيعة الفقيه النفسيَّة والتكوينيَّة، وهي أيضًا لها تأثير كبير في نتاج الفقيه واختياراته واجتهاداته.

ومع هذا، فلا يمنع من الوقوف على بعض التعثرات في الصياغة الأصوليَّة والتأكيد عليها وعلى تفعيلها؛ للتقليل من حدَّة الاستبداد ومعالجة صحَّة الاستدلال بشكل عام، والبيان التفصيلي بشكلٍ أوضح للمعالجات الأصوليَّة المقترحة في هذا الباب؛ كالتالي:

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص١٣٦).
(٢) الفروق، للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق (١/ ٣٢١).
(٣) الجامع لمسائل المدونة (٢١/٦٣٨).
(٤) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (٢/ ٣٤٤).
(٥) رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٦ ـ ١٢٧).

١ ـ نقد المنظومة الأصوليَّة التي يستند عليها الخطاب الفقهيُّ:

النقد تسكن في إحدى زواياه المعالجاتُ، وبالتالي فإن نقد منظومة التفكير للخطاب الفقهيِّ هو رؤية للمعالجة من طرفٍ آخر. ومع توجهنا بالنقد للخطاب الفقهي، فلا ننسى أن الخطاب الفقهيَّ يتكئ على منظومةٍ أصوليَّة فلسفيَّة لها الصدارة في توجيه الخطاب الفقهي.

ومن المشكلات اعتمادُ الصياغة الأصوليَّة على التحليل الجزئيِّ، وهي إنْ ركبت من مسائل وقواعد كليَّة لكنها عند التعامل مع الفروع تتعامل بالنظر الجزئي، وتسير هذه القواعد بالنحو الجزئيِّ المجرَّد، فنجدها في تقسيم الحكم التكليفيِّ تقسمه إلى (واجب، وحرام، ومكروه، ومندوب، ومباح)، ويتم تركيب هذه المسائل خلال الوصف الجزئيِّ على الواقعات من غير اعتبار أن هذه الأوصاف قد تتغيَّر تبعًا لتغيُّر الاعتبار الكليِّ والجزئيِّ؛ فالمسألة مندوبة أو مكروهة بالاعتبار الجزئيِّ غيرها بالاعتبار الكليِّ.

ولهذا نجد الصياغة الفقهيَّة المدونة تخلو من التركيز على الجانب القيميِّ المنتج من خلال الفقه، بينما نجد النصوص القرآنيَّة والنبويَّة تربط دائمًا الفقه بالأخلاق والعقيدة وتجسيد القيم، وخلو الفقه من هذا الجانب جعله قوالبَ جامدةً، وأداةً للفتوى فحسب، من غير النظر في أبعادها السلوكيَّة والعقديَّة والقيميَّة التي كونتها النصوص الكليَّة.

ولهذا أسَّس الإمام الشاطبيُّ لهذا الفهم، فبيَّن أن المندوب وإنْ كان الطلب فيه غير جازم، إلَّا أنَّه يُنظر إليه باعتبارين:

١ ـ أنَّ المندوب مقدمةٌ للواجب، وخادمٌ له، قال الشاطبي: «المندوب إذا اعتبرته اعتبارًا أعم من الاعتبار المتقدم وجدته خادمًا للواجب؛ لأنَّه إمَّا مقدمة له أو تذكار به، كان من جنس الواجب أو لا»[٦]. و«في ترك المندوب إخلال بأمر كليٍّ فيه، ومن المندوبات ما هو واجب بالكلِّ فيؤدي تركه مطلقًا إلى الإخلال بالواجب؛ بل لا بدَّ من العمل به؛ ليظهر للناس فيعملوا به، وهذا مطلوب مِمَّن يُقتدى به كما كان شأن السلف الصالح»[٧].

---

(٦) الموافقات (١/ ١٥١).

(٧) المصدر نفسه (٣/ ٣٢٦).

٢ ـ أنَّ المندوب يُنظر إليه باعتبار الكليَّة والجزئيَّة، فتركُ المندوب بالجزء ليس كتركه بالكل: «فإذا كان الفعل مندوبًا بالجزء كان واجبًا بالكل؛ كالأذان في المساجد الجوامع، أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين وصدقة التطوع والنكاح، والوتر، والفجر، والعمرة، وسائر النوافل الرواتب، فإنَّها مندوبٌ إليها بالجزء، ولو فُرض تركها جملة لجرح التارك لها؛ ألَا ترى أنَّ في الأذان إظهارًا لشعائر الإسلام ولذلك يستحقُّ أهل المصر القتال إذا تركوه، وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها يجرح فلا تقبل شهادته؛ لأنَّ في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين، وقد توعد الرسول ﷺ من داومَ على ترك الجماعة فَهَمَّ أنْ يحرِّق عليهم بيوتهم[٨]، كما كان ﷺ لا يَغير على قوم حتى يصبح، فإنْ سمع أذانًا أمسك وإلَّا أغار[٩]، والنكاح لا يخفى ما فيهً مِمَّا هو مقصود للشارع من تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنساني، وما أشبه ذلك؛ فالترك لها جملة مؤثر في أوضاع الدين إذا كان دائمًا، أمَّا إذا كان في بعض الأوقات فلا تأثير له، فلا محظور في الترك»[١٠].

وبهذا تكون «المندوباتُ بالجزءِ واجباتٍ بالكل»[١١]، «وإنَّما ذمَّ الفقهاء من عدل عن جميع النوافل لاستدلالهم بذلك على استهانته بالطاعة وزهده فيها، فإنَّ النفوس تستنقص من هذا دأبه وعادته»[١٢].

وكذلك يُنظر إلى المكروه كما نظرنا إلى المندوب من حيث النظر الكلي وهو: «إذا كان الفعل مكروهًا بالجزء كان ممنوعًا بالكل؛ كاللعب

---

(٨) نصُّ الحديث: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: **«والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب، ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم آمر رجلًا فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجالٍ فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقًا سمينًا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء»**. صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب وجوب صلاة الجماعة (١/ ٢٣١) رقم (٦١٨).

(٩) نصُّ الحديث: عن حميد قال سمعت أنسًا ﷺ يقول: «كان رسول الله ﷺ إذا غزا قومًا لم يغر حتى يصبح، فإن سمع أذانًا أمسك، وإن لم يسمع أذانًا أغار بعد ما يصبح، فنزلنا خيبر ليلًا». صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب دعاء النبي ﷺ إلى الإسلام والنبوة وأن لا يتخذ بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله (٣/ ١٠٧٧) رقم (٢٧٨٤).

(١٠) الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز (١/ ١٣٢ ـ ١٣٣).

(١١) المصدر نفسه (٣/ ٢٥٦).

(١٢) المحصول للرازي (١/ ١٢٩).

بالشطرنج، والنرد بغير مقامرة، وسماع الغناء المكروه، فإنَّ مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة لم تقدح في العدالة، فإنْ داوم عليها قَدحت في عدالته، وذلك دليل على المنع»[١٣].

والكلام نفسه ينطبق على المباح إذ «إنَّ كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنَّما هو مباح بالجزء خاصة، وأمَّا بالكل فهو إمَّا مطلوب الفعل أو مطلوب الترك»[١٤].

وهذا منهج يؤسِّس للنظر الكليِّ واعتباره ضمن المنظومة الأصوليَّة للخطاب الفقهي.

وبخلاف ذلك المنهج، فقد تمَّ التعامل مع النصوص القرآنيَّة والنبويَّة بالطريقة التي تحلل كل نصٍّ على حدة وتتوجَّه بالوصف إلى ذات الحكم بالحل أو الحرمة، من غير اعتبارٍ لمجموع النصوص الكليَّة وتجسيدها في إعطاء صورةٍ نهاية تكوينيَّة للحكم.

وكذلك الأمر ينسحب على تقسيم الحكم الوضعي (السبب، الشرط، المانع)، فقد تم اعتبار الشروط والأسباب والموانع الجزئيَّة التي نطقت بها النصوص الجزئيَّة من غير اعتبارٍ للأسباب والشروط الكليَّة، التي كونتها المقاصد الشرعيَّة.

وكذلك ينسحب الأمر إلى تفسير النصوص ودلالاتها الجزئيَّة، فقد تمَّ تحليل كل نصٍّ على حدة، ومما يُفسر ذلك هو إغراق المنظومة الأصوليَّة بجانب الفهم، والتقليل من اعتبار الجانب التنزيلي الذي كثيرًا ما تتخلَّف عنده المقاصد الكليَّة التي ينبغي اعتبارها في التنظير الأصولي.

ومع هذه الاعتبارات، ينبغي أن يُعلم «أن معظم هذه القواعد الأصوليَّة كُتب بتجريد ذهنيٍّ ونظر عقليٍّ[١٥]، وكُتب عقب استقرار معظم المذاهب الفقهيَّة، ولا يمكن ادعاء كون الفقهاء من الأئمَّة الأربعة ومن عاصرهم وسبقهم بنوا فقههم على تلك القواعد كلها، ولا أنهم بنوا فقههم على

(١٣) الموافقات (١/ ١٣٣).

(١٤) الموافقات (١/ ١٤١).

(١٥) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤٠٢) (٣١/ ١٠٨).

استعمال رياضيٍّ لها= إلا بنوع من الادعاء الفارغ عن الحجَّة؛ ولذلك يكثر في ترجيحات هؤلاء آراء وأقوال لم يقل بها إلا القلة والندرة، وغالبًا تراهم حتى لم يحققوا القول فيها من حيث تلك القلة، وهي خلاف ما عليه غالب الفقهاء قولًا وعملًا، وما ذلك إلا لكون هذه القواعد وتطبيقها الرياضي لم يكن لها هذا الحضور قطُّ، ولا يمكن لمنهج معرفيٍّ يريد تحقيق ما كان عليه السلف أن يبني نظامه الفقهيَّ على هذا المرتكز الأصوليِّ»(١٦).

٢ ـ دليل القرآن:

إن الكلام عن دليل القرآن كمصدرٍ للأصول ينبغي أن يتناول بالدرجة الأولى تجلية منهج القرآن في تقرير الأحكام، والتعرف إلى مقاصد التشريع من خلال الآيات البيِّنات، وسوى هذا من كل ما له علاقة بالحكم الشرعيِّ وتطبيقه، وهذا الجانب فيما كتب المعاصرون عن الأصول كان حظُّه سطورًا قليلة وإشاراتٍ لا تغني ولا تجدي(١٧).

ومن هذا، انطلق الإمام الشاطبي في تعريف الكتاب من منطلق مقاصدي، فقال: «إن الكتاب قد تقرَّر أنه كليَّة الشريعة، وعمدةُ الملَّة، وينبوع الحكمة»(١٨)، وأعرض عن ما سُطر من لوائح في المدونات الأصوليَّة السابقة في بيان تعريف الكتاب، وعندما جاء إلى السُّنَّة قال: «والسُّنَّة راجعة في معناها إلى الكتاب؛ فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره»(١٩).

وكذلك في مبحث (الكتاب) لا بدَّ من قراءة الآيات قراءة متكاملة، وبشكل كليٍّ وجزئيٍّ، وتفعيل النظر الاستقرائيِّ في تتبُّع الجزئيات، وتشكيل الكليات من خلال ذلك، وقراءة مقاصدها وما تَرمي إليه من أحكام، وكذلك توظيف آيات الكون وآيات الإيمان والأخلاق والتشريع في قالبٍ واحدٍ،

(١٦) السبل المرضية لطلب العلوم الشرعية: دليل شامل لدراسة العلوم الإسلامية (مركز تفكر للبحوث والدراسات)، (ط١، ٢٠١٦م) (ص٥٣٠).

(١٧) ينظر: نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، تأليف: د. محمد الدسوقي (دار المدار الإسلامي، بيروت ـ لبنان)، (ط١، س٢٠٠٤م) (ص١١٠).

(١٨) الموافقات (٤/ ١٤٤).

(١٩) الموافقات (٤/ ٣١٤ وما بعدها).

وبيان الكليات الأساسيَّة للتشريع عبر مَبْحَثَي الكتاب والسُّنَّة؛ لمصدريتهما في التشريع، وهذا النظر يقودنا إلى حفظ الثوابت الكليَّة للشريعة من الضياع بالمسائل الجزئيَّة، وإخراجها إلى دائرة الكليات.

ويقتصر البحث على المسائل التي لها صلة وثيقة باستنباط الأحكام من القرآن الكريم، وما يؤدي إليها، وعدم الوقوف عند القضايا النظرية في البحث التي لا تُنتج فقهًا ولا تُؤدي غرضًا[٢٠].

إن تحديد الكلام عن آياتٍ معيَّنة ووسمها بآيات الأحكام دون التعرُّض للآيات الأخرى التي تساعد في رسم المنهج العام للشريعة= قد يكون ضرره كبيرًا من حيث تشكيل النظرة الجزئيَّة، وكذلك الإيهام بأن هذه الآيات هي وحدها آياتُ أحكام وغيرها ليس كذلك.

والذي ينبغي أن يكون عليه الأمر علمًا وحقيقةً وواقعًا، أن آي القرآن الكريم برمتها آياتُ أحكام، فلا توجد آية لا تتضمَّن حكمًا أو أحكامًا، يحتاجها المكلَّف في إيمانه وعمله وحياته، والاختلاف في درجتها لا يلغي حكميتها وفائدتها العلميَّة؛ لأنها بجميعها تمثِّل منظومةً متكاملةً متناسقة[٢١].

٣ ـ دليل السُّنَّة:

المعالجة من خلال أصل (السُّنَّة) هي بيان أن ليس كل ما ورد في السُّنَّة هو من قبيل السُّنَّة التشريعيَّة، وليس كل ما ورد في كتب الحديث يُعمل به؛ بل لا بدَّ من خضوعه للقواعد الأصوليَّة والنصوص التأسيسيَّة.

والاستدلال لكل فعلٍ من الأفعال من خلال استدعاء حديثٍ أو واقعة من الوقائع من كتب الحديث، من غير اعتبارٍ لمسائل الفقه وأصوله، ومراعاة الواقع وحيثياته، وعدم اعتماد آليات الأخذ والاستدلال والتنزيل= أحدث شرخًا كبيرًا بين التوجيهات النبويَّة من جهةٍ والقرآنيَّة من جهةٍ أخرى.

فإن مساحة السُّنَّة النبويَّة مساحةٌ كبيرة، وغالبها تعالج مسائلَ جزئيَّة

---

(٢٠) التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد بن عبد السلام الريسوني (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن ـ فرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية)، (ط١، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م) (١٥٦ص).

(٢١) التجديد الأصولي (ص١٦٤).

تفصيليَّة، ووقائع لها عللُها ومقاصدُها وأسبابُها الواقعيَّة وظروفُها السياقيَّة، وأحيانًا تتناقض عند التطبيق لو أنها أُخذت مجرَّدة، فأخذُها مباشرةً من غير إدراكٍ لتلك المسافات إساءةٌ للأحكام وتطبيقها، فمن الخطورة بمكانٍ التعامل المباشر مع السُّنَّة النبويَّة روايةً من غير دراية، فإن ذلك مفضٍ إلى سوء الفهم والإدراك وضياع السُّنَّة النبوية ومقاصدها.

وزادت المشكلة تعقيدًا أنها لم تتعامل مع النص النبويِّ بمنهجيَّة الفقهاء المتقدمين؛ بل بمنهجيَّة انتقائيَّة، تعتمد الهوى أحيانًا، وأخرى تعتمد الأيديولوجيات الفكرية التي تربَّت عليها، وبدأت مسايرة تلك الآراء بما يناسبها، من غير مراعاة المنهج الأصولي الذي يراعي متغيرات التنزيل والتطبيق، وبدأ الاشتغال ينحصر في تقرير النصوص الجزئيَّة، مع الإعراض عن النصوص الكليَّة وهي ترسم المنهجَ الأساسيَّ في التشريع.

هذه الطريقة العميَّة أساءت استخدامَ الحديث النبويِّ وتطبيقه، فشكَّلت ردَّة فعل غير منهجيَّة تنتقد الحديث النبويَّ، اعتمادًا على الفعل مجردًا، وأخرى على أدواتٍ علميَّة أجنبيَّة لم تصلح مع الحديث النبوي. بل أبعد من ذلك إلى عدم اعتبار السُّنَّة النبويَّة في التشريع، وهو المسلك الأخطر في ذلك.

وهذه المشكلة لم تكن معاصرةً بصورة مستقلَّة؛ بل لها جذور تاريخيَّة، تفطَّن لها العلماء قديمًا، وعالجوها بوضع ضوابط علميَّة وقواعد منهجيَّة؛ ولهذا نجد أن الإمام الشافعي قد استنكر تلك الطريقة فنقدها بكتابه الأصولي «الرسالة» الأول تدوينًا في هذا العمل، وفي هذا يقول العلَّامة الدهلوي مبينًا سبب تأليف الرسالة، فيقول: «سببه أن الأوائل كان يجتمع عند كل واحدٍ منهم أحاديث بلده وآثاره، ولا يجتمع أحاديث البلاد، فإذا تعارضت عليه الأدلَّة في أحاديث بلده، حكم في ذلك التَّعارض بنوع من الفراسة بحسب ما تيسَّر له... وهجم على الناس من كل جانب من الاختلافات ما لم يكن بحساب، فبقوا متحيرين مدهوشين لا يستطيعون سبيلًا، حتَّى جاءهم تأييدٌ من ربهم، فَأَلْهَمَ الشَّافعي قَوَاعِدَ جمع هذه المختلفات، وفتح لمن بعده بابًا، وأي باب»[٢٢].

---

(٢٢) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تأليف: أحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ«الشاه =

ونشوء ذلك الاضطراب ناتجٌ عن تنزيل النص النبويِّ من واقع تنزيله، إلى واقعٍ مختلف بملابساته وإشكالياته، فمعالجة ذلك الاضطراب من خلال وضع قواعد علميَّة أصوليَّة تنزيليَّة، تساعد على قراءة الواقع، وتنزيل النص على وفق ذلك، من غير إهمالٍ لكليات الشريعة ومقاصدها.

وفي هذا تأكيد على بيان الفرق بين السُّنَّة التشريعيَّة وغير التشريعيَّة، وما قاله النبيُّ محمد صلى الله باعتبار الإمامة، والقضاء، وباعتبار الخصوصيَّة البشريَّة؛ لأنَّ هذا التصنيف هو داعمٌ كبير في حفظ تطبيق السُّنَّة من الخطأ، كما أنَّه يحافظ على السُّنَّة النبويَّة ودورها في قيام التشريع في الناس. وممَّا يجب الاتفاق عليه أولًا هو أنَّ كل ما صدر عن النبي ﷺ ليس هو على سبيل التشريع، وبيَّن الإمام القرافي قاعدة تصرفه ﷺ فقال: «قاعدة تصرفه يقع تارة بالإمامة؛ لأنَّه الإمام الأعظم، وبالقضاء؛ لأنَّه القاضي الأحكم، وبالفتيا؛ لأنَّه المفتي الأعلم»[٢٣].

٤ ـ الإجماع الأصولي:

ومن الأدوات الأصوليَّة للخطاب الفقهيِّ= «الإجماع»، ويمكن أن يُنظر إلى هذا الأصل باتجاهين:

١ ـ تفعيل أصل الإجماع:

إن تشغيل أصل الإجماع وتفعيله مهمٌّ وتحريكٌ للأصول، وللمحافظة على سلامة الخطاب الفقهي من خلال النظر الجمعي الذي يكون أقرب إلى المنطق والصواب. «لأننا نجد في كلام كثيرٍ من علمائنا هدى ونورًا لو اتبعته الأمَّة في أزمنتهم لاستقامت على الطريقة، ووصلت إلى الحقيقة بعد الخروج من مضيق الخلاف والشقاق إلى بحبوحة الوحدة والاتفاق، والسبب في بقاء الغلب لسلطان الخلاف والنزاع فشوُّ الجهل، وتعصُّب أهل الجاه من العلماء لمذاهبهم التي إليها ينتسبون، وبجاهها يعيشون ويكرمون، وتأييد الأمراء

= ولي الله الدهلوي» (ت١١٧٦هـ)، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة (دار النفائس ـ بيروت)، (ط٢، س، ١٤٠٤ه) (ص٨٣ ـ ٨٤).

(٢٣) الذخيرة، تأليف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي، (دار الغرب الإسلامي ـ بيروت)، (د. ط، س، ـ ١٩٩٤م) (٣/ ٤٢١).

والسلاطين لهم استعانة بهم على إخضاع العامَّة، وقطع طريق الاستقلال العقليِّ والنفسيِّ على الأمَّة؛ لأن هذا أعونُ لهم على الاستبداد، وأشدُّ تمكينًا لهم ممّا يهوون من الفساد والإفساد؛ إذ اتفاق كلمة علماء الأمَّة واجتماعها على أن الحقَّ كذا بدليل كذا ملزم للحاكم باتباعهم فيه؛ لأن الخواصَّ إذا اتحدوا تبعهم العوامُّ، وهذه هي الوسيلة الفردة لإبطال استبداد الحكَّام، وهذا التفسير مؤيد بالنعي على الذين جعلوا القرآن عضين، والإنكار على الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض؛ أي: يعملون ببعضه على أنه دينٌ ويتركون بعضًا بتأويلٍ أو غير تأويل، كشأن من لم يصدق بأنه من الله»[٢٤].

٢ ـ تحقيق أصل الإجماع:

واعتبار آخر هو تحقيق معنى الإجماع في كتب الفقه، وإعادة النظر في المسائل التي قيل إنها مجمعٌ عليها.

والوقوف على حقيقة المسائل يُساهم في تقليل دعاوى الإجماع التي قيلت باعتبار إجماع المذهب، أو الإجماع المناطقي، أو الإجماع السياسي.

وبذلك نحافظ على أصل الإجماع وتقريره ضمن المنظومة الأصوليَّة.

٥ ـ معالجة الانتقائيَّة وتجزئة النصوص:

إنَّ معالجةَ الانتقائيَّة في الاستدلال معتمدة على الأدوات الأصوليَّة، تجعلنا نعيد النظر في صيغة المنظومة الأصوليَّة معتمدة على النظر المقاصدي والفقه المآلي الذي يُعَدُّ أحد أركان العمليَّة الاجتهاديَّة المقاصديَّة.

ولهذا فإن الخطاب الفقهيَّ في عصور الاستبداد لا يُعدم الدليل، ولا يُعدم القاعدة الأصوليَّة التي يستند عليها، والإشكالية الكبرى التي يصار إليها ليست هي صحَّة الدليل أو القاعدة الأصوليَّة التي يستند عليها، لكن الإشكالية ما مدى انسجام وانضمام ذلك مع النظر الكلي المقاصدي للشريعة، ولهذا نحى الأئمة إلى مسلك الاستحسان والمصلحة عندما رأوا الإكثار من القياس قد يذهب بالشريعة إلى غير وجهتها ومقاصدها. ومن هنا

---

(٢٤) تفسير المنار (٢/ ٢٠٥).

قال مالك: «إن المغرق بالقياس يكاد يفارق السُّنَّة»[٢٥]. وكذلك ردَّ الأئمة أحاديثَ صحاحًا؛ لأنها تتعارض مع النظر الكليِّ للشريعة.

فالانتقائية في الاستدلال والتجزئة مشكلةٌ خطيرة على المنظومة الأصوليَّة التطبيقيَّة.

٦ ـ تفعيل قواعد المصالح والمفاسد والموازنات:

لا بدَّ أن يوازن الخطاب الفقهيُّ بين الفرد والسلطان، وألَّا يُغلِّب جانبًا على آخر، وأن يخاطب الفرد مثلما يخاطب السلطان المستبدَّ، وقد يزيد أحدُهما على الآخر بحسب حاله، وكذلك من أجل ألا تشطط الرعيَّة وكلما وُلِّيَ حاكمٌ قاموا عليه بحجَّة عدم العدل، والحقُّ هو الموازنة وألا يطغى جانبٌ على آخر.

وفي فقه تنزيل النصوص الآمرة بالطاعة لولي الأمر: هناك فرق بين الخطاب للأفراد والخطاب للأمراء «من باب إطاعة الأمير، فإنه لما خاطب النَّاس أمرهم بإطاعة الأمراء، وإنْ أُمِّر عليهم عَبْدٌ حبشيٌّ، مجدع الأطراف، إلا أن يروا كُفْرًا بواحًا. ثُم لما انصرف إلى الأُمراء، وَعَدهم بالنَّار، حتى خِيف عليهم أن لا يَنْجوا منها رأسًا برأس»[٢٦].

«**وَمَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ**»[٢٧]. قد مرَّ: أن الشريعةَ في مثل تلك الأمور التي تَنْتَظِمُ من الطرفين تَرِدُ بمثله، أعني أنها توجِّه كلًّا منهما إلى أداء وظيفته، حتى يتراءى منه أنه ليس للآخر حقٌّ. وهكذا فعل في باب الزكاة، في تعدِّي المُصَدِّقِ، حتَّى جَعَلَ رضاهم من تمامية الزكاة. وهو دَأْبُهُ في النكاح، حتَّى يُتَوَهَّم أنه لم يَتْرُكْ للمَوْلِيَّةِ حقًّا، وجَعَل نِكَاحَهَا بدون إذن وليِّها باطلًا. وهو وتيرتُه في نهي الرجال عن نهي خروج النِّساء إلى المساجد، حتى يُظَنَّ أنه أمرٌ مطلوبٌ عنده. ومن هذا الباب أمرُ الرَّعِيَّةِ والسلطان، أمرهم بالصبر حتى يُتَخَيَّلَ أن الحقَّ كلَّه عليهم.

---

(٢٥) المختصر الفقهي، لابن عرفة (١/ ٢٠٦).

(٢٦) فيض الباري على صحيح البخاري (٥/ ٥٢٣).

(٢٧) صحيح البخاري، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «**سَتَرَوْنَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكِرُونَهَا**» (٩/ ٤٧) رقم (٧٠٥٣).

والوجهُ فيه قد ذَكَرْنَاه بأنه قد سَلَكَ فيه مسلكًا يقوم به النظام، فَأَقَامَ لكلٍّ بابًا، فجعل من وظيفة الرعيَّة الصبر، وجعل من وظيفة الإمام العدل مهما أمكن، ثم وعد كلًّا بترك وظيفته، ولو ترك الأمرَ إلى العوام لَفَسَدَتِ الأرض. نعم إذا رَأَوْا منه كفرًا بَوَاحًا لا يبقى فيه تأويلٌ، فحينئذٍ يَجِبُ عليهم أن يَخْلَعُوا رِبْقَتَهُ عن أعناقهم، فإنَّ حقَّ اللهِ أَوْكَدُ. ثم هل من طاقة البشر أن لا يختار إلَّا حقًّا في جميع الأبواب، فإذا تعذَّر أخذ الحقِّ في جميع الأبواب ـ وإن أَمْكَنَ ذهنًا ـ لا بُدَّ أن يُحدَّ له حَدٌّ، وهو الإغماضُ في الفروع، فإذا وَصَلَ الأمرُ إلى الأصول حَرُمَ السكوتُ، ووجب الخَلْعُ. وهو معنى قوله: «**وإن أُمِّرَ عليكم عبدٌ حبشيٌّ**»، **فافهم**»[٢٨]. وهذه طريقة الشرع، فينبغي أن يصار إليها لتحقيق المصالح ودرء المفاسد.

٧ ـ ثلاثيَّة التأويل والتأصيل والتنزيل:

إن مداخل التجديد الأصولي ومعالجاته هي: فقه التأويل، وفقه التأصيل، وفقه التنزيل. ويبقى أصول الفقه المحطَّة الأساسيَّة التي يلج من خلالها المُجَدَّدون، والتاريخ يشهد أن التجديد الحقيقيَّ سرى من طرق هذا الباب وأشباهه، وهل ينشد العاقل البناء بغير الأصل؟!

وهناك ثلاثُ محطَّاتٍ لتفعيل دور أصول الفقه: التأويل، والتأصيل، والتنزيل.

الأول: (التأويل): ينطلق من استدعاء قواعد التأويل وتفعيلها في الواقع وتقديم تفسيرٍ يتلاءم والوضع الاجتماعي للواقع المعاصر؛ لأن حبسَ الأصول بتأويلاتٍ مرت عليها سنون، وهي تأويلات حبيسة بيئتها= أخَّر عجلة هذا العلم.

الثاني: (التأصيل): ثم ذلك التأويل لا يمكن أن يُفعل أو يُقبل من غير تأصيل علميٍّ يؤكِّد على حضوره في الشريعة وتأكيده في قواعدها.

وذلك من خلال تفعيل التأصيل الكليِّ المقاصديِّ، والاستنجاد بمقررات الكتاب والسُّنَّة الكليَّة ورؤيتهما العامَّة في تمثُّل الشريعة.

---

(٢٨) فيض الباري على صحيح البخاري (٦/ ٤٥٨ ـ ٤٥٩).

الثالث: (التنزيل): ثم بعد ذلك الانطلاق إلى التنزيل، وهي مرحلة التطبيق العملي، ومعرفة مدى صحَّة التأويل وتفعيله في الواقع؛ لأن الواقع هو الميدانُ الذي يتمُّ من خلاله الكشفُ عن صحَّة التأويل وسلامته، ودقَّة التأصيل، وفقه التنزيل هو ما يعمل على تحريك النصوص في الوقع وتفعيلها.

وهذه الأركان الثلاثة لا يمكن أن تسير منفردةً، كما حدث في بداية التدوين الأصولي، وهو التركيز على جانب التأويل مع ضعف التأصيل المقاصدي، وغياب التنظير والتقعيد التنزيلي.

بل لا بدَّ من «تأويل» مبنيٍّ على «تأصيل» سليم «وتنزيل» دقيقٍ. فتأويلٌ من غير تأصيلٍ قد يحلق في سماء الوهم الخداع. وتأصيلٌ من غير تطبيقٍ وتنزيلٍ يبقى مقررات ذهنيَّة تحاكي العقل والذهن في رواقه من غير أن تنزل على أرضه.

كما أن التنزيل من غير تأويلٍ سليم، وتأصيلٍ سديد مسلكٌ خطير، قد يؤدي إلى ضياع الشريعة، وتشتُّتها في دهاليز الضياع.

فهي ثلاثيَّة منسجمة مكمِّلة بعضها البعض. وتفعيل هذه الثلاثية تحريكٌ لأصول الفقه. وأدوات ذلك: الواقع، والمجتهد، والمقاصد.

ولأصول الفقه أثر كبير في صناعة الحياة، والتفاعل مع الواقع الاجتماعي، ومن تلك الأصول: العرف، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع وفتحها، والاستحسان، ومراعاة الخلاف. وليس ذلك فحسب؛ بل هو أداة مهمَّة «للفقه الاستراتيجي» عن طريق أصل «المآلات» الذي يعمل على قراءة الواقع بدقَّة عند تطبيق الحكم الشرعيِّ الآني، مع ملاحظة آثاره المستقبليَّة، لكن كل ذلك مرهون بتفعيل هذه الأصول وحضورها في الاجتهاد المعاصر، مع جودة استخدامها عند تقاطع الأدلَّة الأصوليَّة وكيفية التوفيق بينها.

إن أصول الفقه يشتغل على الأدوات المعرفيَّة الأساسيَّة لقراءة النصِّ الشرعيِّ وتفسيره وتأويله والاجتهاد على وفق ذلك.

كما أن المخرجات الفقهيَّة والتراث الفقهيَّ عمومًا مخرجاتٌ لتلك الأدوات الأصوليَّة. ولمعالجة الواقع، لا بدَّ من العمل على تلك الأدوات فهمًا وتفعيلًا.

٨ ـ إعمال قواعد التعارض والترجيح وتفعيلها:

من المقرَّر أصوليًّا= إعمال قواعد التعارض والترجيح بين النصوص، وحمل المطلق على المقيد وبيان المجمل.

فالمعالجات الأصولية تكون عن طريق استثمار القواعد الأصوليَّة النظريَّة والعمليَّة في تفكيك الاستبداد أو منظومة الاستبداد، كما هو تعبير جاسر عودة، وأهمُّ هذه القواعد حملُ المطلق على المقيد، وجمع النصوص في الموضع الواحد.

وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: «من اتباع المتشابهات الأخذ بالمطلقات قبل النظر في مقيداتها أو في العمومات من غير تأمل؛ هل لها مخصصات أم لا؟ وكذلك العكس؛ بأن يكون النص مقيدًا فيطلق، أو خاصًا فيُعم بالرأي من غير دليل سواه:

«فإن هذا المسلك رمي في عماية، واتباع للهوى في الدليل؛ وذلك أن المطلق المنصوص على تقييده مشتبه إذا لم يُقيد، فإذا قُيد صار واضحًا، كما أن إطلاق المقيد رأي في ذلك المقيد معارض للنص من غير دليل»[٢٩].

وبهذا فالحاجة ملحَّة إلى إعادة حسن التوظيف والصيغة للمنهج الأصولي، وفي هذا يقول الدكتور جاسر عودة: إننا نحتاج إلى إعادة صياغةٍ أصوليَّة لبناء فقه عصريٍّ في القضايا السياسيَّة في إطار كليٍّ شامل، وذلك في ضوء الآتي:

١ ـ لا بدَّ من الثبات على المسائل التي أجمعت عليها الأمَّة قديمًا وحديثًا، فإنها «قطعيات» في الدين.

٢ ـ لا مانع من القياس على فتاوى القدماء، ولكن مع الانتباه إلى الفارق في المناط، مع العلم أن هذا القياس ليس حجَّةً قطعيَّة.

٣ ـ لا يصحُّ تجاوز الفقه الإسلاميِّ الموروث في كل شيءٍ فضلًا عن تجاوز المقاربة الفقهيَّة بالتحليل أو التحريم بالكليَّة. ولكن الفقه لا يمثل

---

(٢٩) الاعتصام، للشاطبي (١/ ٣١٢).

الصورة كلها، وفي الاجتهاد الجديد لا بدَّ من فقه الواقع الذي يدرك كذلك المتغيرات التاريخيَّة، ويتعامل مع المفاهيم السياسيَّة بحساسيَّة خاصَّة.

٤ ـ ينبغي لنا أن نعترف باستغلال بعض الحكَّام في تاريخنا للفقه والفقهاء، ولا يصحُّ في النهضة الإسلاميَّة المعاصرة إلا أن تدرك هذه العلاقة والضغط الذي تسبِّبه فتنة الدخول على السلطان أو على السلطة، ولا بدَّ أن يحافظ الفقيه المعاصر على مسافةٍ كافيةٍ بينه وبين السلطان[٣٠].

(٣٠) ينظر: الدولة المدنية نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق: مقاصد الشريعة (ص١٠٧).



المطلب الرابع

معالجات فكريَّة

إنَّ معالجات المستوى الفكريِّ معنيَّة بتقديم جملةٍ من التصورات في إدارة الخطاب الفقهيِّ وكيفية التفكير وبناء العقل الفقهيِّ بما يتناسب ومقاصد الشريعة وقيامها، ويتسنَّى لنا هذا بتحولاتٍ فكريَّة، ورصد متعرجات العقل الفقهي، ومكامن الخلل، ومناطق النمو، ومداخل المفاهيم، وبيئات التغذية العلميَّة.

فإنَّ العقلَ الإسلاميَّ الشرعيَّ وهو المحرِّك لقيم الشريعة في واقع الناس، عانى ويعاني كثيرًا من المشاكل، التي لطالما حجبته عن التفكير والتعقُّل، وعن أخذ دوره الفاعل في الاستنباط والاستنهاض والاجتهاد.

ولا يخفى أن العقل الفقهيَّ المعاصر مسكونٌ بجملةٍ من الأفكار والتصورات والمفاهيم التي تحتاج إلى إعادة ترميمها وترتيبها، وبنائها بناءً صحيحًا. ومن ذلك:

١ ـ البحث عن القائل لا القول:

في ساحتنا الفكريَّة والفقهيَّة غالبًا ما نتمحور حول القائل لا القول، وننتهي عند الأسماء لمناقشة القضايا؛ فبريق الاسم يكفي لصحَّة القول!

من غير ملاحظة صحَّة نسبة القول إلى قائله، وما مدى صحَّته؟

وهل هو قول الإمام نفسه، أو هو قول مخرَّج على قواعد الإمام؟

ومدى التصاقه بواقع صدوره وبُعْده عن واقعنا؟

وما هي مؤثرات الحكم على سوقه، سواء سياسيَّة أو اجتماعيَّة؟

وما هي العلَّة التي دار الحكم عليها هل هي ثابتة أو متغيرة؟

وما هي مآلات تطبيق الحكم في واقعنا اليوم؟

وما مدى انسجامه مع قواعد الشريعة ومقاصدها؟

وعند غياب تلك التساؤلات، تتراكم المشكلات وتتعثر الحلول. فالنزول إلى مساحة الأقوال ومناقشتها ـ بغضِّ النظر عن قائلها ـ بأدوات البحث العلمي المتجرد= ستحرِّك المياه الراكدة، وتفتح آفاقًا جديدة للعمل بالنصوص، وتمنح معالجاتٍ آنيَّة وواقعيَّة، وأخرى مستقبليَّة.

والتركيز على الواقع وأهميته في الاجتهاد الفقهي المعاصر ضرورةٌ ملحَّة؛ لتصحيح الفتوى، وتمرير المعالجات الشرعيَّة على مستوياتٍ متعدِّدة.

إلا أن الواقع وتقلباته معقَّدة إلى درجة كبيرة، فهناك مناطق تبقى غامضة أو مجهولة، وبالتالي فإن القرارات المصحِّحة للواقع كثيرًا ما تقع تحت تلك المناطق الغائبة عن الذهن، ممّا يستدعي استجلاب أدوات تكشف تلك المناطق المظلمة، وهذا يتسنَّى بتخصصاتٍ أخرى لها قدرة الكشف والتصور الصحيح، وبيان الخطط المناسبة وتحديد السلبيات والإيجابيات بشكل أدقَّ.

وبهذا لم يعُد الخطاب الفقهيُّ فاعلًا بمعزلٍ عن تلك العلوم المساندة؛ كالعلوم التطبيقيَّة والعلوم الإنسانيَّة، ومن الخطأ الكبير التهوينُ من تلك العلوم ومخرجاتها، وذلك ينطبق تمامًا على تلك العلوم وحاجتها إلى التصورات الشرعيَّة بدقَّة؛ لئلَّا ترتمي بأحضانٍ غريبة، تُبعدها عن هويتها وقيمها العليا.

فالتغيير في هذا باب ينشأ من هنا، وتكْمُن المعالجات في هذا الاتجاه العلميِّ قبل نشر المسائل بنسبة قائلها وإضافة صفة الإطلاق والعموم في الصحَّة.

٢ ـ تحرير المفاهيم:

ولا بدَّ من التأكيد على المفاهيم في المجال الفكري؛ لأن «المفاهيم هي مفاتيح العلوم إسلاميَّة كانت أو غير إسلاميَّة... بل إن جزءًا كبيرًا من الصراعات اليوم هي صراعاتٌ بين مفاهيم متباينة؛ وعليه فلا يصح أن نتبنَّى مفهومًا مستوردًا ولا تراثيًّا من دون تصور وتأصيل وتحليل ونقد حتى نحكم

عليه حكمًا راشدًا؛ فالحكم على الشيء فرع عن تصوره»[1].

كما أننا ما زلنا مقيدين بجملةٍ من المفاهيم التي لم يعُد لها حضور في الواقع، والمشكلة أننا نعيد تلك المفاهيم ونلبسها المفاهيم الجديدة، مما يحدث خللًا كبيرًا في التصور والتصديق، فاجترار المفاهيم القديمة مشكلة كبيرة في ساحتنا الفكرية، «وما زال حديثنا السياسي «الإسلامي» اليوم هو عن مفاهيم مثل «دار الإسلام»، و«دار الحرب»، وأهل الحل والعقد، والبيعة، وأهل الذمَّة، والخوارج، والفرق، وغيرها من المفاهيم والنُّظم والجماعات التي انتهت تاريخيًّا، على الرغم من أنه لا يصح منهجيًّا ولا شرعيًّا ولا عمليًّا أن نعتبر ببساطة ومن دون تدقيق أن أعضاء البرلمان المعاصر هو أهل الحل والعقد بالمعنى القديم، ولا أن الانتخاب المعاصر هو بيعة شرعيَّة، ولا أن دول منظمة التعاون الإسلامي هي دار الإسلام، ولا أن الأقليات الدينيَّة والعرقيَّة هم أهل الذمَّة، ولا أن الفرق أو المذاهب هي أحزاب سياسيَّة، ولا أن الذين يدعون إلى عصيان مدنيٍّ أو إلى ثورة هم خوارج، وهكذا هذا الخلط بين المفاهيم لا ينتج منه إلا تناقضات فكريَّة ثم مصائب واقعيَّة في حياة الناس.

لقد أصبحت الحاجة ملحَّةً إلى التجديد وإعادة النظر في المنهجية التي بُني عليها علم «السياسة الشرعيَّة»، كما رسمت ملامحه الكتبُ والدراسات المختلفة في تراثنا الإسلامي، حتى نتمكَّن من المقاربة الإسلاميَّة والأخلاقيَّة السليمة للموضوعات المطروحة في واقعنا المعاصر.

وكانت تلك الدراسات التاريخيَّة تتعامل مع مفاهيم السياسة الشرعيَّة، التي هي بنت الظروف والنظم والسياسات والفرضيات النظريَّة والأصول المنهجيَّة والطرائق العقليَّة التي كانت في عصرها وزمانها.

ولكن تغيَّر العصر والزمان ولم تتغيَّر المنهجيات التي عُولجت بها مفاهيم هذا العلم الرئيسة، وما زلنا في هذا العصر نُقتبس من تلك الكتب منهجيًّا وعلميًّا، وتلك أزمة فكريَّة حقيقيَّة»[2].

---

(١) الدولة المدنية، نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق: مقاصد الشريعة (ص٢٧ ـ ٢٨).

(٢) الدولة المدنية، نحو تجاوز الاستبداد، وتحقيق: مقاصد الشريعة (ص٢٧).

ولذلك فإن الاستدعاءات المتواصلة والدائمة من التراث مع تكلُّف استنطاقه= أحد عوائق التجديد والتفعيل.

٣ ـ الوعي بخطورة الاستبداد:

وينبغي أن يعي الخطاب الفقهيُّ أن أيَّ دعوةٍ فيها تمديدٌ للاستبداد لربما تحصد معها المئات أو الآلاف من النفوس البريئة، كما أن أيَّ دعوةٍ فيها مغامرة من غير رؤيةٍ مستقبليَّة قد تحصد معها الأبرياء بالقدر الأفظع من ذي قبل، فحضور الموازنة الدقيقة والرؤية المستقبليَّة، وقراءة الإيجابيات والسلبيات، وتجاوز المجازفات= تعني الوعي بأهمية الخطاب الفقهيِّ وخطورته.

كما ينبغي أن يُعلم أن استخدام العوام في الخطاب الفقهيِّ له مخاطر كبيرة جدًّا، فلربما يقلب العوامُّ الموازين لكن لا يستطيعون أن يتحرروا من الاستبداد كاملًا.

وقد يكون العكس؛ فالعوامُّ سلاح ذو حدَّيْن قد يستخدمهم الاستبدادُ بالإغراء والتهديد، فيتخلوا عن الفقهاء في أبسط الأمور.

ولهذا يبقى التعويل على العلم أفضلَ الوسائل لمجاوزة الاستبداد وصناعة العدل.

ولا بدَّ أن يتمَّ الاتفاق على مسلَّمة مهمَّة، وهي أن الاستبداد يتنامى بشكل ملحوظ، فلا بدَّ من خطابٍ يتناسب مع حجم هذا التنامي. إن الصيحات المبنيَّة على ردات الفعل غير المنضبطة قد لا تأتي بشيءٍ يتساوى مع حجم الأضرار التي تلحق جراءها.

إن التدرج في الخطاب الفقهيِّ، وبناء خطابٍ معتدل يجسِّد معاني العدل ويرفض الاستبداد متداخلًا ضمن المنظومة الشرعيَّة= يخفِّف من الأضرار ويكشف المضار ويعالجها.

٤ ـ التحيز الفكريُّ:

وكذلك فإن معالجة «التحيز الفكري» في نقل الآراء وتبنِّيها مهمَّةٌ في كشف الحقائق، والوصول إلى النتائج السليمة، فقد صنع الاستبدادُ مجاميعَ

ومشاربَ وتياراتٍ متناقضةً جعلها تتخيَّر من الأفكار ما يناسب وجهتها الفكريَّة أو المذهبيَّة، فتتحيز له، فصنعت خطابًا يمثِّل وجهةً شخصيَّة أو نفسيَّة، أو رغبةً في اتباع ذلك الرأي أو ذاك من غير اعتبارٍ لأصالة الدليل.

كما لا بدَّ أن يُعلم أن في عالم الأفكار ميولاتٍ نفسيَّة واجتماعيَّة تكوينيَّة تصنع تلك الأفكار وتمجِّدها قبل أن تحتكم إلى العقل.

ويخضع تفسير النصوص وتأويلها، واختيار الآراء وترجيحها، في بعض الأحيان= للتوجهات الفكريَّة المسبقة في الذهن، أو ضغط الرؤية السياسيَّة، أو الهوى، ويتمُّ التعامل معها على وفق تلك الأُطر، وتعمل على ألَّا يتعداها مستوى التفكير. لقد جنحت هذه التحيزات إلى اجتزاء النصوص من سياقاتها، وتأويلها بغير مرادها؛ لتكون خادمةً للمذهب أو المشرب أو التيار، فشكَّلت مفاهيمَ متحيِّزة لِتُعبِّر من خلالها عن إرادة الشارع.

وهذا ليس مقتصرًا على الرؤية المعاصرة؛ بل له بُعْد كبير في التراث الفقهي، ومن ذلك ما قاله ابن دقيق العيد (المتوفى: ٧٠٢هـ): «واعلم أن تقديم أرجح الظنين عند التقابل هو الصواب إن شاء الله، غير أنا نرى العلماء إذا انصرفوا إلى النظر في الجزئيات يخرج بعضُهم عن هذا القانون؛ ومن أسباب ذلك: اشتباه الميل الحاصل بسبب الأدلة الشرعيَّة، بالميل الحاصل عن الألفة والعادة والعصبيَّة، فإن هذه الأمور تحدث للنفس هيئة وملكة، تقتضي الرجحان في النفس بجانبها، بحيث لا يشعر الناظر بذلك، ويتوهم أنه رجحان الدليل، وهذا محلُّ خوف شديد، وخطر عظيم، يجب على المتقي لله تعالى أن يصرف نظره إليه، ويقف فكره عليه، والله أعلم»(٣).

فالإمام ابن دقيق يؤكِّد حضور المؤثرات الخارجيَّة كـ«الألفة والعادة، والتعصُّب والهوى» التي لها الأثر الكبير في الترجيح وتبنِّي الآراء، وهي مؤثرات تسكن في شعور الفقيه بشكلٍ عميقٍ يصعب معه التمييز بينها وبين الحقِّ الخالص أحيانًا، والتفريق بينها وبين صحَّة الترجيح.

---

(٣) شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، المؤلف: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العيد (المتوفى ٧٠٢هـ)، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: محمد خلوف العبد الله (الناشر: دار النوادر ـ سوريا، الطبعة: الثانية، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م) (٢/ ٤٢١).

وكذلك يقول الإمام السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ): «ثم صنَّف بعد ذلك [في تفسير القرآن] قوم برعوا في العلوم، فكان كل منهم يقتصر في تفسيره على الفن الذي يغلب عليه: فالنحوي تراه ليس له همٌّ إلا الإعراب، وتكثير الأوجه المحتملة فيه، ونقل قواعد النحو ومسائله وفروعه وخلافياته؛ كالزجَّاج، والواحدي في «البسيط»، وأبي حيَّان في «البحر» و«النهر». والأخباري ليس له شغلٌ إلا القصص واستيفاءها والإخبار عمَّن سلف، سواء كانت صحيحة أو باطلة؛ كالثعلبي. والفقيه يكاد يسرد فيه الفقه من باب الطهارة إلى أمهات الأولاد، وربما استطرد إلى إقامة أدلة الفروع الفقهيَّة التي لا تعلُّق لها بالآية، والجواب عن أدلة المخالفين، كالقرطبي. وصاحب العلوم العقليَّة، خصوصًا فخر الدين [الرازي]، قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وشبهها، وخرج من شيءٍ إلى شيء، حتى يقضي الناظر فيه العجب من عدم مطابقة المورد للآية، قال أبو حيان: «جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير؛ ولذلك قال بعض العلماء: «فيه كل شيء إلا التفسير». والمبتدع ليس له قصد إلا تحريف الآيات وتسويتها على مذهبه الفاسد، بحيث إنه متى لاح له شاردة من بعيد اقتنصها، أو وجد موضعًا فيه أدنى مجال سارع إليه»[٤].

ويقول ابن رشد (المتوفى: ٥٩٥هـ): «فإن النفس ممّا تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم»[٥].

وإذا كان التنبُّه حاضرًا من ذلك الوقت، فحاجته اليوم أوسع وأهمُّ؛ لكثرة المؤثرات والطوارئ والتحديات، والخطاب الفقهي المعاصر أثرت به مؤثراتٌ أخرى كالاستبداد والعولمة والحداثة، وغيرها كثير من المؤثرات التي يفرضها الواقع وبقوة.

وبهذا فالتجرُّد في تفسير النصوص وتبنِّي الآراء، وإعادة قراءتها وفهمها من خلال تفعيل البحث العلمي المنضبط، ضمن المنظومة الأصوليَّة والرؤية المقاصديَّة= قد يزيل عنها تضييق الفهم، ويجيب عن مزالق التعثُّر، وتصحيح

(٤) الإتقان، للسيوطي (٦/٢٣٤٥).
(٥) فصل المقال (ص٥٧).

الفكر؛ «لأن البشر مرتبطون بموروثاتهم ومصالحهم وعواطفهم أكثر من ارتباطهم بالحقيقة»[٦].

٥ ـ استقلال العالم عن المنصب الحكوميِّ:

ومن أهمِّ المعالجات الأساسيَّة في هذا الإطار= استقلالُ العالم عن المنصب، وإن كان هذا الأمر بعيدَ المنال، إلا أنه لا يمنع أن نكتبه ونحرره لأهميته.

ويُحكى أن أحد العلماء من السلف «تكلَّم على أمير المؤمنين بما لا يُعجبه ويرضيه أمام الرعيَّة، فأمر حاشيتَه أن يعزلوه عن وظيفته، فقالوا: ليس له وظيفة يا أمير المؤمنين، قال: احرموه من العطايا، قالوا: لا يأخذ عطايا، قال: إذن، أوقفوا عنه الهبات، قالوا: لم يأخذ هبةً قطُّ، قال: امنعوا عنه الأموال من بيت مال المسلمين، قالوا: لا يأخذ شيئًا يا أمير المؤمنين، فاستشاط غضبًا وقال: إذن، كيف يأكل؟! قيل له: لديه حِرفة يكسب منها»[٧].

وقد تختار السلطة ما يناسبها ويقدم لها، ويُروى «أن المنذر بن سعيد البلوطي، قاضي الجماعة بقرطبة، كان عالمًا فقيهًا، وأديبًا بليغًا، وخطيبًا مصقعًا، متكلمًا بالحق، متبينًا بالصدق، له كتب مؤلَّفة في السُّنَّة والقرآن والورع والرد على أهل الأهواء والبدع، وله اليوم المشهور الذي ملأ فيه الأسماع، وبهر القلوب بخطبته البليغة التي ارتجلها بين يدي الناصر في ذلك الجمع الحاشد المهيب، الذي أعده لاستقبال رسول ملك الروم، فأعجب به الناصر أيَّما إعجاب، فقال لابنه: والله لقد أحسن ما شاء، ولئن أخرني الله بعد لأرفعن من ذكره، فضع يدك عليه، واستخلصه، وذكرني بشأنه، فما للصنيعة مذهب عنه، ثم ولَّاه الصلاة والخطابة في المسجد الجامع بالزهراء»[٨].

---

(٦) النسق القرآني ومشروع الإنسان (قراءة قيمية راشدة)، تأليف: د. جاسم سلطان (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ـ لبنان)، (ط١، س٢٠١٨م).

(٧) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، المؤلف: شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (المتوفى ١٠٤١هـ)، المحقق: إحسان عباس (الناشر: دار صادر، بيروت ـ لبنان) (١٠/ ١/ ٣٦٦ ـ ٣٧٤).

(٨) نفح الطيب (١/ ٣٦٦ ـ ٣٧٤).

وقال القاضي التنوخي: حدثني أبو الحسين بن عياش قال: كان أول ما انحلَّ من نظام سياسة الملك، فيما شاهدناه من أيام بني العباس: القضاء، فإن ابن الفرات وضع منه وأدخل فيه قومًا بالذمامات (يعني: بالواسطات)، لا علم لهم ولا أبوة فيهم، فما مضت سنوات، حتى ابتدأت الوزارة تنحل، ويتقلدها كلُّ من ليس لها بأهل، حتى بلغت سنة نيف وثلاثمائة أن تقلد الوزارة المتقي أبو العباس الأصبهاني الكاتب، وكان في غاية سقوط المروءة والرقاعة[٩].

٦ ـ تمكين العلماء وإعطاؤهم دورهم:

﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾ [النساء: ٨٣].

يؤكِّد الخطاب القرآنيُّ على حضور العلماء في النوازل والواقعات، وجعلَ لهم دورًا في الواقع وتحدياته، «ولكن هذا العلاج يتعذَّر على المسلمين في هذا العصر؛ لأن الاستبداد ذهب بأولي الأمر منهم، فليس لأحدٍ منهم مع الأمراء والسلاطين رأي ولا مشورة؛ بل زعم بعضهم أن أولي الأمر في هذه الآية وغيرها هم الأمراء والسلاطين، مع أنها نزلت في أولي الأمر الذين كانوا على عهد الرسول ﷺ ولم يكن هناك أمير ولا سلطان، ما كان هناك إلا أهل الرأي من كبراء الصحابة عليهم الرضوان، الذين يعرفون وجوه المصلحة مع فهم القرآن، وهكذا يجب أن يكون في الأمَّة رجال أهل بصيرة ورأي في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة على الاستنباط، يُرد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وهؤلاء هم الذين يسمون في عرف الإسلام أهل الشورى، وأهل الحل والعقد، ومن أحكامهم أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحةً إلا إذا كانوا هم الذين يختارون الخليفة ويبايعونه برضاهم، وهم الذين يسمون عند الأُمم الأخرى بنواب الأمَّة»[١٠].

---

(٩) نشوة المحاضرة (١/٢٣١).

(١٠) تفسير المنار (١٠/٣).

٧ ـ تفعيل القيم وتحريكها:

إن الفكرَ الإسلاميَّ يُساهمُ في تفعيلِ القيمِ الكليَّةِ ومقاصد الشريعة العليا، والقيم الإنسانيَّة مستقلات جامدة لا يمكنَ أن تتحرك من دون فاعلٍ ومحرك أساسيٍّ يعتمد على النفع والعطاء.

وعنصر «الإيمان» في الفكر الإسلاميِّ من أهمِّ عناصر التحريك والعطاء المعنوي التي تعزِّز القيم وترسِّخها.

واللغة الوعظيَّة التي سكن فيها «الإيمان» سنينَ ولم يخرج منها= حولت الإيمانَ إلى مسكناتٍ ومهدئاتٍ لا علاجات وتطلعات.

واللغة التي تقول للناس: آمنوا، ولم تعرِّفهم وسائل الإيمان ومحفزاته ومرتكزاته= هي لغة جامدة فيها إكراه مبطن، وما نشوء الإلحاد إلا من هذه الجهة وأخواتها، التي تُعطي النتائج دون الوقوف على مقدماتها الموصلة إلى تلك النتائج.

بخلاف اللغة القرآنية التي على طول الخطِّ تدعو للحثِّ والتدبُّر والنظر والتفكُّر، وترفض كلَّ أشكال التسلُّط والقهر والإذلال، وبيَّنت الإيمان كمحرك أساسيٍّ للعمل؛ ولهذا ما جاءت مفردة «الإيمان» إلا واقترنت بالعمل. ولم يكن الإيمان معنًى جامدًا في القرآن أو معنى اعتقاديًّا فقط، وعليك أن تؤمن وانتهى. بل استدعى القرآنُ الإيمانَ من خلال نوافذ (الكون، والعلم، والمعرفة، والتجربة والمشاهدة). فالإيمان محرِّكٌ للعقل وموصلٌ للعمل.

ولم ترد في النص القرآنيِّ كلمة «العقل» بالصيغة الاسمية؛ بل جاءت بصيغة الفعل ومشتقاته (عقل)؛ لأن الاسمَ يدلُّ على الثبوت، والفعلَ يدلُّ على الحدوث والتجدُّد. وأفعالُ «العقل» في القرآن تدلُّ على حسنِ الإدراك والفهم والتدبُّر، والتفكير، وإعادة النظر. فالمرادُ في النصوص فعلُ العقل وأثرُهُ المتجدِّد، لا وجوده المتجمِّد.

٨ ـ من الفكر الإسلاميِّ إلى إسلام الفكر:

سعت القراءات المعاصرة المتأثرة بالحداثة إلى تأويلاتٍ وتفسيراتٍ

أدت ـ في كثيرٍ من الأحيان ـ إلى ضرب القواعد الكليَّة للشريعة، إضافة إلى تعزيز ذلك بمساحةٍ من التهوين من قطعيات الشريعة، فأنتجت جملة من الأفكار المشكِّكة التي تهدم الكثير، وادعى أصحابُها أنهم مفكرون إسلاميون، وهم أداة للغير باسم التحرُّر والتنوير.

من هنا فلا بدَّ من الانتقال إلى تصحيح العبارة، وهي: «إسلامي مفكِّر لا مفكِّر إسلامي»، وليس القصد صورية العبارة وأيُّهما مضاف والآخر مضاف إليه، بقدر ما هو مضمون هذه العبارة وحقيقتها.

الأول: تمكَّن من الشريعة وهضمها، وهو ينطلق من استدعاء النصوص وتأويلها واستنطاقها في تكوين الأفكار ورسم التصورات الصحيحة المنسجمة مع روح الشريعة ومقاصدها.

والثاني: ينطلق من أفكاره وأيديولوجياته المسبقة في الذهن ليعمل على تطويع النصوص؛ لتكون خادمةً لفكره ومذهبه. وهذا الصنف اتسمت به القراءات الحداثيَّة، إضافة إلى أنه ينطبق على الجماعات المؤدلجة باتجاهاتها المختلفة، وكذلك على مستوى الأفراد غير المتجردين، وهم لا يملكون أدوات الشريعة ومفاتيحها، وإنما ثقافة دينيَّة مع خليط من الأفكار، فأنتجت من خلالها قراءات للنصوص مجافية لروح الشريعة ومنهجها. والمشكل هو تكاثر الصنف الثاني وقلَّة الأول؛ لسهولته وسهولة توظيفه؛ لأن النصوص لا تعصي أحدًا، ويمكن لأيِّ صاحب فكرة ـ صحَّت أو لم تصح ـ أن يستنجد بالنصِّ ليسعف فكره.

ولكن الأصل ما مدى انسجام الفكر مع مقصد النصِّ؟ وما مدى مقبوليته في إطار الشريعة العام؟ هذه التساؤلات تم تغييبها وغيابها من عقول الشخوص التي تحكمها الرؤى المسبقة. فالنصُّ منشئ للفكر، والفكر كاشفٌ ويتجدَّد بتجدُّد الواقع ومعطياته.

ويحتلُّ الفكر المقاصديُّ مكانةً كبيرةً في الخطاب الشرعيِّ المعاصر، وهو اتجاه مهمٌّ في الاجتهاد الفقهي، إلا أنه لِسَعَة فضاءات المقاصد، ومجالاتها المتعدِّدة، أخذت تُستجلب لتكريس اتجاهاتٍ تعمل على تغييب الأُسس المنهجيَّة الضابطة للتوجيه المقاصدي.

فقد اتكأت التوجهاتُ الحداثيَّة المعاصرة على الفكر المقاصدي؛ لتمرير أفكارها من خلال الجنوح إلى مدرك العقل استقلالًا بحتًا، وسرَّحتهُ في غير مرعاهُ، معتبرةً في ذلك أنَّ لغةَ المقاصد تفرضه، والواقع يلزمه، وهذا مشكل جدًّا، وتشويهٌ لفهم المنظومة المقاصديَّة، ولم تخضع إلى ضوابطه.

وقد بيَّن عَلَمُ المقاصد الكبير الإمامُ الشاطبي ـ الذي تُستدعى أقوالُه عند هذه التوجهات المعاصرة؛ لتدعيم أفكارها ـ ضابطَ المقاصد، حيث قال: «فلا يُسرَّحُ العقلُ في مجالِ النظر إلا بقدر ما يسرحه النقلُ».

وبغياب هذا الضابط، أجازوا جملةً من المصالح الدنيويَّة وإن أخلَّت بمصلحة الآخرة، وذلك كله بدعوى المقاصد الشاطبيَّة، ولم يلتفتوا إلى ضابط المقاصد في ذلك بنصِّ الشاطبي نفسِهِ: «ولا يصحُّ اعتبار مصلحة دنيويَّة تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع، فكان باطلًا». وهذان الضابطان مهمان في النهج المقاصدي.

فالرؤية المقاصديَّة والأصول المنهجيَّة للفقه الإسلاميِّ تراعي الواقعَ وتغيراته؛ كالعرف والمصالح والاستحسان، والذرائع سدًّا وفتحًا، وجزم الفقهاء بتغيُّر الأحكام والاجتهادات بتغيُّر الزمان والمكان والحال، وليس للحداثة فضلٌ، على أنها ابتكرت التركيز على الواقع، إلا أنها أرادت بذلك أن يُمَرَر ذلك الفهم حتى على النصوص التأسيسيَّة القطعيَّة، ومن ذلك تسعى إلى تغييبِ النصِّ وتغييبِ المناهج التي تحكم قراءة النص.

إن الاستدعاءات الخاطئة، والبنية المعرفيَّة المبنيَّة على النظرة الأحاديَّة والمغيبة للأصول المنهجيَّة للفقه الإسلامي= أحد أسباب تغييب الواقع في مخرجاتها.

وتبقى جوانب التفعيل في المنهجيَّة الأصوليَّة المقاصديَّة مهمَّة في التعامل مع الواقع، وهو ممّا يحتاج إلى إعادة النظر إليه، والمساهمة في تحريكه.

٩ ـ غيابُ المنهجية في التعامل مع التراث:

لقد أدَّى غيابُ المنهجيَّة العلميَّة في التعامل مع التراث إلى بروز التطرُّف بشكلٍ كبير على المستوى الفقهيِّ والمستوى العقديِّ، مما أحدث

كثيرًا من المشكلات والمجازفات، وهو يستند إلى جملةٍ من المعطيات الفكريَّة المتأثرة بواقعها الاجتماعيِّ والسياسيِّ، وسلَّةٍ كبيرة من الفتاوى التي مرت على طول التراث العلميِّ الفقهيِّ، وبدأ الاشتغال على تلك المعطيات من غير اعتبارٍ لمتغيرات الزمان والمكان، ومن غير النظر إلى ولادة تلك الآراء، في أيِّ بيئةٍ وفي أيِّ سياق، وتم التعامل معها على أنها منتهى الفهم، فأخذت طابعَ التقديس، وساوت بينها وبين نصوص الوحي، وحملت الفكر البشري محمل النصوص الأصليَّة، وزادت المشكلة تعقيدًا أنها لم تتعامل معها بمنهجيَّة الفقهاء المتقدمين؛ بل بمنهجيَّة انتقائيَّة، تعتمد الهوى أحيانًا، وأخرى تعتمد الأيديولوجيات الفكريَّة والأدوات السياسيَّة الاستبداديَّة التي تربَّت عليها، وبدأت مسايرة تلك الآراء بما يُناسبها، من غير مراعاة المنهج الأصولي الذي ساعد في ولادة تلك الآراء، ومتغيرات التنزيل والتطبيق، وبدأ الاشتغال ينحصر في تقرير النصوص الجزئيَّة، مع الإعراض عن النصوص الكليَّة وهي ترسم المنهج الأساسيَّ في التشريع، فأدى إلى تغييب معالم كبيرة في التشريع مع تقزيم كثيرٍ من المفاهيم؛ وهو ما قد يؤدي إلى ضياع الكليات الشرعيَّة ومقاصدها.

١٠ ـ الاختلاف الفقهي المعاصر:

إن مساحة الاختلاف والنظر والتفكير في فضاءات النصوص ودلالاتها= كبيرةٌ، وهي واضحة للعيان، إلا أنه تمَّ تضييق تلك المساحات بالنظرة الأحاديَّة للنصِّ ذات الوجه الواحد، فسارت باتجاه تكريس صناعة التجهيل من خلال وضع الأسيجة المصطنعة.

وما زال العقل الفقهيُّ يعاني من تلك المكبلات؛ نتيجة الاستدعاءات الخاطئة والمتكرِّرة، والبنية المعرفيَّة المبنيَّة على النظرة الأحاديَّة، والمغيِّبة للأصول المنهجيَّة، والأبعاد المقاصديَّة للفقه الإسلامي.

ففي الاختلاف الفقهيِّ المعاصر وآثاره، ينبغي مع الاشتغال بالجواز وعدمه الاشتغالُ بإفرازات ذلك القول ومؤثراته، وكيفية مراعاة الخطاب في ذلك الواقع. فالفتاوى الموسميَّة وجواب الفقيه، فيها أبعادٌ مهمَّة توقفنا على حجم المشكلة في الخطاب الفقهي. ومن أهمِّ المخاطر والمجازفات التي لم تراعِ ما سبق:

١ ـ استحضار الفتاوى القديمة المختلفة المناط مع الواقع المعاصر، وهو من الجناية الكبرى على التراث الفقهيِّ من جهة، وعلى الواقع من جهةٍ أخرى؛ لأننا أمام جهةٍ مستلمة ومستقبلة، لها أوضاعها الخاصَّة، ولها أعرافها ومسلَّماتها، التي قد لا تنطبق على واقعٍ آخر.

٢ ـ وقد لا تكْمُن المشكلة في إيجاد الدليل وعدمه بقدر ما هو صحَّة تنزيل الدليل ومقدار انسجامه مع الثوابت الشرعيَّة ومقاصدها الكليَّة. ولا يعني ذلك الوصول إلى فتاوى قطعيَّة وحاسمة؛ بل الوصول إلى رؤية متقاربة منسجمة مع الواقع تحت سقف الشريعة ومقاصدها العامَّة.

٣ ـ من الخطورة أن يتمَّ حسم الخلاف من منطلقاتٍ نفسيَّة أو مذهبيَّة، وهو ممّا زاد حدَّة الصراع ووسَّع مساحة الخلاف، وغيَّب مقصد الألفة والمحبة والأخوة.

٤ ـ في كثيرٍ من المسائل لا يستوجب أصل الخلاف في المسألة الضجَّة الناتجة عن الخلاف نفسه. فنحن في حاجةٍ إلى تكييف مسائل الخلاف بإطارها الشرعي، ومناقشتها بحجمها الحقيقي من غير تضخيم.

٥ ـ تحول الخلاف الفقهي إلى عقديٍّ والتعامل معه على أساس الكفر والإيمان من أخطر التحولات.

٦ ـ كما أن كثيرًا من الفتاوى وظَّفها الخطاب الوعظيُّ بشكل سيئ جدًّا من خلال إضافة توابل حادَّة ومنها قاتلة، وطرح قضايا تناقش في أروقة العلماء حصرًا.

ومن الممكن تجاوز هذه السلبيات من خلال:

١ ـ التجرُّد لله والتقوى.

٢ ـ التجرُّد في مناقشة المسائل العلميَّة، وعدم التحيُّز؛ لِما يشكِّله من ضررٍ كبيرٍ على العلم.

٣ ـ مناقشة المسألة في مساحتها المتاحة لها.

٤ ـ التركيز على الجانب الإيجابي في المسائل الواقعة واستثماره.

٥ ـ ملاحظة مقاصد الشريعة.

٦ ـ قراءات مآلات الأحكام عند تنزيلها.

٧ ـ الابتعاد عن تسويق الفتاوى من خلال نشر مفردات تحرك ثقافة الجمهور.

وبحسب رضوان السيد، فلا بدَّ من حلولٍ تُخرج الفقه والفقهاء من الاستغلال والتوظيف، الذي لم يقتصر فقط على السلطة السياسيَّة؛ بل تعدَّى إلى توظيف الدين والفقهاء من الجماعات والأحزاب والفِرَق والتيارات. وهذه الحلول مثل:

أ ـ فهمُ مهمَّة السلطة: بمعنى أن يفهم الفقهاء دوائر السلطة السياسيَّة ومهامَّها؛ لأن أيَّ سلطةٍ سياسيَّة لن تتردَّد في استغلال الدين والفقهاء وتوظيفهم لأجندتها وخارطتها الاستراتيجيَّة إذا ما توفر لها ذلك.

ب ـ عدم استحضار السلطة لحسم الخلافات: فينبغي أن يُدرك الفقيه أن حسمَ الخلافات الفقهيَّة والعقديَّة ليَس من مهمَّة السلطة؛ بل من مهمَّة الأروقة العلميَّة، والبحث والتفتيش الذي يتخذ مسافاتٍ واسعةً بينه وبين الهوى والمصالح الشخصيَّة. فحسمُ السلطة للخلاف الفقهيِّ والعقديِّ لا يُميت الخلافَ ولا يُنهيه بقدر ما يؤدي إلى انزوائه في الأزقَّة حتى يتاح له الجهر مرةً أخرى فيمارس الإقصاء بمَن أقصاه، وهكذا لا نخرج من دائرة التطرُّف والتشدُّد، بسبب استحضار النفوذ السلطوي في الحقل العلمي المحض[(١١)].

١١ ـ الافتقار العلمي للمتصدرين في الساحة:

لكونِ التيارات الإسلاميَّة والمشارب والمذاهب الفقهيَّة تحكمها رؤيةٌ فقهيَّة، فيحتم علينا ذلك إدراجها ضمن الدراسة وتكون محلًا للبحث.

ومن جانبٍ آخر، فإن الافتقار العلمي الذي تعيشه التيارات الإسلاميَّة والشحن العاطفي= أحد أسباب التشرذم الكبير الذي يستهلكها، عبر الخطاب الوعظي المخدر بأداة المحنة والاختبار، من غير الإقرار بمبدأ الفشل

---

(١١) ينظر: مدونات الجزيرة للباحث في الفكر الإسلامي محمد الصياد، بعنوان (التوظيف السياسي للخلاف العقدي) بتاريخ ١٥/ ١١/ ٢٠١٧م.

والانكسار، والعمل على معالجة الفشل، وتصحيح الخطأ، وردم الفجوة. ممّا شكَّل تسطيحًا في الفهم، وحجابًا من الوهم الخدَّاع، وضياعًا للبوصلة من جملة الأتباع المنخدعين بشعار «العمل لمصلحة الدعوة».

وكذلك المسميات الإسلاميَّة في أوساط المجتمعات الإسلاميَّة مخالفة لمقصد عالميَّة الرسالة، كما أنها تخلق العزل المجتمعيَّ بينها وبين بقية الناس؛ لأنه سيتم تصنيف الناس على أساس الانتماء والولاء، وهي ممارسة فعليَّة للانغلاق.

فهذه من إحدى الإشكاليات في استدامة الصراع الداخليِّ في الأوساط الإسلاميَّة، وتعثُّر المشاريع الإسلاميَّة، وتأخُّر الاستبداد وتمديده.

لقد وُلِدت أدبياتُ التيارات الإسلامية وأفكارُها ومناهجها ونشأت في دائرة صراع؛ لطبيعة ذلك الواقع الذي نمت فيه، فآل الأمر وبفعل الاستبداد إلى استثمار ذلك الصراع باتجاه سلبيٍّ، فرسمت تلك التيارات رؤيتَها بتأزم كبير، فأصبح الصراعُ ديدنَها، وإذا لم تجد ما تتصارع معه تصارعت معَ نفسِها.

فشكَّلت جُملةً من العُقد التي عملت على زيادةِ دوائر تقاطعاتها، حتى وصلت إلى التيارِ الواحد، ووَسَّعتْ دائرةَ عزلتها، من خلال الانزواء تحت عباءة التزكية، فتقزم المفهوم، وقلَّ عطاؤه، وأصَّلت لتلك العزلة؛ لتزيد الطين بلة، وتُضاعف الحجبَ على أفعالها، وتخلق العزل المجتمعيَّ.

وقد أفقدها هذا البناءُ الكثيرَ من العلوم، والأدواتِ المعرفية؛ لأنها اعتقدت أنها الحقُّ في فكرها وتوجُّهها، حتى وصل الأمر أنها اعتقدت أن ممارساتها دينٌ يُحاسب الناس عليه إذا لم يعتقدوا صحتَهُ، حتى وإن كان إنكارًا للمسلَّمات؛ نكايةً بالخصم ليس إلَّا.

لقد نشأ جيلُ الثمانينيات والتسعينيات ـ والأمر مستمرٌّ بقدرٍ إلى الآن ـ على حزمةٍ من الخلافات الفقهيَّة والفروع العقديَّة، التي لم تُحسم، ولا يمكن حسْمها؛ لطبيعة الأحكام الفقهيَّة والنصوص الظنيَّة التي تؤطرها، والمشكلُ أنه في كل مرة يتم ترحيلُها إلى خانة الاعتقاد والإيمان والكفر؛ لتُحصِّن كلُّ جماعةٍ فكرَها بالإيمان وتحرم الخصمَ منه. وذلك مع غيابٍ كبير للواقع وتحدياته.

وممّا يؤسف له أن ذلك الصراع ألزم كبارَ العلماء الخوض فيه، ففقدتْ المجتمعاتُ الإسلاميَّة بوصلتَها في خضمٍّ تلك الصراعات، ولم تؤسس لبناءِ واقعها فضلًا عن تقديم رؤيةٍ صحيحة لمستقبلها.

ولم تكتفِ بذلك؛ بل سعت ـ وبدعوى تصحيح العقيدة ـ إلى سحب خلافات الفِرَق والمذاهب القديمة وتناحرها إلى ساحتها المعاصرة، وألقتها على جُملة الناس، فتغذَّت على نمطيَّة خدَّاعة، وصراعٍ صفريٍّ، والذي وسَّعت نِطاقَهُ النُّظُمُ الاستبداديةُ فجنت ثمارَه من خلال الاصطفافات المشبوهة باتجاه واحد، وتجسيد مبدأ التفرُّد والإلغاء والإقصاء. والأمر ما زال وما يزال، حتى سقطت أخيرًا في الفخِّ السياسيِّ.

وبعدُ: فما لم يتم الانضواءُ تحت عنوان الإسلام العام، والالتفاف حول القيم العليا، والمقاصد الشرعيَّة، والخروج من دائرة المسميات المغيِّبة للآخر، ونقد كل جماعةٍ لممارساتها من خلال التحكيم العلمي الشرعي، والنظر العقلي، والاستفادة من القوالب المتعدِّدة، وتجسيد مبدأ قَبول الآخر والاختلاف، الذي حوته النصوصُ، وظهر تنوعُهُ الجميل بالخلق، وأظهر جمالَه الكونُ= ستبقى الخلافاتُ تأكلُ الجميعَ من خلال منهج الإقصاء المُشرعن باجترار تلك المقولات ذات الوجوه متعدِّدة الصحَّة.

وأخيرًا قبل الانتهاء، نؤكِّد على جملة أمور:

١ ـ القضاء على التعصُّب وفسح مجالات التنوع والاختلاف، والتقليل من المساحات المغلقة تنظيرًا وتفعيلًا، والإفادة من البناء الأصوليِّ والتوجُّه المقاصديِّ.

٢ ـ المنهج الظاهري خادم للاستبداد، ولا بدَّ من سلوك المنهج المقاصديِّ الذي مرَّ بيانُهُ سابقًا.

٣ ـ مناهج التيارات الإسلاميَّة المعاصرة، ومسالك التربية والرؤية التنظيميَّة، والبيعة وشروط الطاعة، والتسميات وغيرها من مبادئ الانغلاق الفكري، والجمود المشربي= تحتاج إلى مراجعاتٍ عمليَّة، وفلسفة فكريَّة، وقواعد علميَّة على ضوء القرآن والسُّنَّة.

٤ ـ تفعيل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الاستطاعة وعلى ضوء المنطلقات القرآنيَّة.

الخاتمة

الحمد لله وكفى، وسلامٌ على نبيِّه المصطفى، وعلى آله وصحبه ومَن للآثار اقتفى، **وبعد**: فهذه خلاصة واستنتاجات ممّا تقدَّم، مبرزًا أهمَّ النتائج:

١ ـ الاستبداد السياسيُّ أصلٌ لكلِّ داء، ومنه برز الاستبداد المعرفيُّ وما يشكِّله من ضررٍ ومخاطرَ على الفقه والمعرفة عمومًا.

٢ ـ يرفض القرآن الكريم الاستبدادَ بكل أشكاله، وتعزِّز السُّنَّة النبويَّة ذلك الرفض وتؤكِّده، وذلك من حيثياتٍ ومساراتٍ متعدِّدة، من خلال الأحكام الشرعيَّة، ومن خلال العقيدة، والأخلاق والسلوك، ومن خلال القَصص القرآنيِّ وضرب الأمثال.

٣ ـ ما ورد في السُّنَّة النبويَّة من نصوصٍ اتكأ عليها الاستبداد، واستدلَّ بها= هي نصوص ـ الصحيحة منها ـ لم تُقرأ في سياقاتها الصحيحة، ولم تحمل مطلقها على مقيدها، ولم تقرأ في ضوء نصوصها التأسيسيَّة. فضلًا عن كثيرٍ من الأحاديث الضعيفة، أو الموضوعة في هذا الباب.

٤ ـ إنَّ فقه الصحابةِ بمنهجه يقيمُ منهجيَّةً متزنةً للخطاب الفقهي لعدم تأثُّره بالاستبداد.

٥ ـ شَهِدَ الخطاب الفقهيُّ تحولاتٍ كبيرةً ليس على مستوى الفروع الفقهيَّة فحسب؛ بل المشكلةُ أنه تَسلَّق الأصولَ الكليَّة، وأدرج بعضًا من الفروع الفقهيَّة في خانة الأصول، سواء الأصول العقديَّة أو الأصول الفقهيَّة، وإلباسها لباسَ القواطع.

٦ ـ شكَّلت التحولاتُ التي شهدها الخطاب الفقهيُّ تطرفًا صارخًا

للاستبداد؛ ليدخل من يشاء ويخرج من يشاء استنادًا إلى جملة الأصول، وعد المخالف مخالفًا للأصول القطعيَّة.

٧ ـ كرَّس الجمودُ الفقهي، والاستبدادُ المعرفي، والتعصبُ المذهبي= تلك التحولات المنهجيَّة من غير اعتبار الواقعيَّة التي أنتجتها، والمرحليَّة التي فرضتها، والأدوات التي أقحمتها.

٨ ـ صناعةُ التطرف ونموُّه في حضن الاستبداد لرفضه كلَّ الرؤى الأخرى، وتقديم الرؤية الأحاديَّة المستلهمة من خطاب الفقيه وتحولاته المتحيِّزة.

٩ ـ الخطابُ الفقهي في ظل الاستبداد لا يعني الخطاب الفقهي العام؛ بل هو صورة انعكست على بعض الأصول، وتمَّ جعلها في قمَّة الخطاب للأدوات التي تسكن خارج الخطاب ذاته؛ كالاجتماعيَّة والنفسيَّة، والرؤية السياسيَّة.

١٠ ـ إنَّ الاستبدادَ لا ينحصر بالسياسي فقط؛ بل المعرفي أيضًا، وتولَّد أحدُهما من الآخر.

١١ ـ إنَّ بعضَ الفتاوى الواقعيَّة والمعالجات التي اتبعها الأئمة ليس المراد تعميمها؛ بل المراد هو الخروج من أزمة واقعيَّة.

١٢ ـ كل ما مرَّ يقودنا إلى أن الأخذ من الأئمَّة مباشرةً من غير اعتبار تلك الظروف الاستبداديَّة= يراكم المشاكل، ويعثر الحلول للواقعات، ويحافظ على عمر الاستبداد وإطالته.

١٣ ـ قراءةُ أحاديث السمع والطاعة بمعزلٍ عن أحاديث العدل، والنصوص القاضية بردِّ مَن ظلم وأساء= خللٌ منهجيٌّ كبير، وهذه النظرة أخذت بُعدًا في الخطاب الفقهيِّ في كثيرٍ من المجالات، وبدأت قراءة كثير من النصوص بصورة جزئيَّة بعيدًا عن قرائنها وأحوالها والنصوص التي تجمعها. فنشأ التحول في العموم من النظرة الكليَّة إلى النظرة الجزئيَّة.

١٤ ـ حصرُ الخطاب الفقهي في خانةٍ واحدة وشطبُه من التاريخ= ظلمٌ وبهتانٌ كبير، فمنطلقاته الأساسيَّة حجمت دور الاستبداد، وأغلقت منافذه، وأصوله الكليَّة هي كذلك تعمل.

١٥ ـ عمل الاستبداد على توظيف المبدأ العقدي والأصولي؛ من أجل التأسيس لمقرراتٍ تحمي وجوده وبقاءه تحت وصاية الشرع بأصوله الكليَّة وتصوراته العقديَّة.

١٦ ـ تقرير المسائل السياسيَّة والتأسيس لها بالاعتبار الواقعيِّ من غير ملاحظة مآلاتها المستقبليَّة= فيه خطورةٌ ومجازفة كبيرة.

١٧ ـ الفقه الذي ولد بحاضنة الاستبداد فقهٌ مشوَّش ومغشوش.

١٨ ـ ساعد الاستبدادُ في ظهورِ لغة التكفير بشكل متزايدٍ في الخطاب الفقهي، ويُعَدُّ هذا الخطاب أجنبيًّا بالنسبة إلى أصل الفقه، وخاصةً أن كثيرًا منه استُخدم لردع المخالفين للسلطة، فتنامى حتى أصبح صورةً معبِّرة عن وجه الخطاب الفقهيِّ المشوَّه.

١٩ ـ روحُ الفقه وفاعليته أُجهضت بسيف الاستبداد، من خلال اللعب على وتيرة التعصُّب المذهبي، وغلق باب الاجتهاد، فأنتج فقهًا مشوهًا منسوبًا إلى الشرع، وهذا لم يقتصر على مرحلة تاريخيَّة معيَّنة محدَّدة؛ بل تعدَّد بتعدُّد وجوه الاستبداد.

٢٠ ـ فقه السياسة الشرعيَّة لم يكن واضحًا في المنظومة الفقهيَّة المدوَّنة، وفيه خلطٌ بين ما هو أصل مقطوع به وبين ما هو مظنون، وبين ما هو عقيدة وبين ما هو فقه، وبين ما هو اجتهاد بشري وبين ما هو وحي، وهو ما شكى منه الإمام الجويني. وغالب ما كُتب فيها لم يكن متحررًا من ضغط الواقع السياسي؛ بل بصمات التحيز فيها ظاهرة، من تسميتها «الأحكام السلطانية» إلى إقرارها بشرعية «حكم المتغلِّب».

إلا أن ما كتبه الإمام الجويني في «الغياثي» فيه إشاراتٌ وقواعدُ مهمَّة مبكِّرة في هذا التوجُّه الفقهي، والقارئ لذلك الفقه بعين الإنصاف ينبغي ألَّا يفصله عن سياقه التاريخيِّ.

٢١ ـ التعتيمُ في الخطابِ الفقهي السياسي، وعدم الوضوح وعدم التجرد= معضلة ألقت بظلالها اليوم على النزعات الفقهيَّة في هذا المنحى، وتم استدعاء تلك المقررات السياسيَّة واجترارها بقوة، ووصفها بحكم الشرع، ممّا زاد حدَّة المشاكل وغياب الحلول الشرعيَّة.

٢٢ ـ آلت لغةُ الاستبداد إلى تكريس جملةٍ من الاعتقادات المنحرفة، والمفاهيم المتحيزة، والسلوكيات المتطرفة، والأخلاقيات المرفوضة.

٢٣ ـ المعالجاتُ لتحجيم الاستبداد تشمل عدَّة مجالات، منها: العقدي، والمقاصدي، والأصولَي، والفكري. فضلًا عن معالجاتٍ أخرى في العلوم الإنسانيَّة لسنا بصددها.

٢٤ ـ توسيع النظر في فقه السياسة الشرعيَّة وإنضاجه بشكل أفضل= حاجةٌ واقعيَّة، ورسم القواعد الشرعيَّة في هذا الاتجاه العلمي. علمًا أن فقه السياسة الشرعيَّة تحكمه قوانينُ المصالح والمفاسد والموازنات، وترتيب الأولويات؛ لأنه فقه مبنيٌّ على نصوصٍ كليَّة مفتوحة، لا تحكمها طبيعة العلل الجزئيَّة المغلقة.

ثبت المصادر والمراجع

١ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج «شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي»**، تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: جماعة من العلماء (دار الكتب العلمية ـ بيروت) (ط١، س ١٤٠٤هـ).

٢ ـ **الأحكام السلطانية**، المؤلف: القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: ٤٥٨هـ)، صحَّحه وعلق عليه: محمد حامد الفقي (الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان).

٣ ـ **الأحكام السلطانية**، المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، (الناشر: دار الحديث ـ القاهرة).

٤ ـ **إحياء علوم الدين**، المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، (الناشر: دار المعرفة ـ بيروت).

٥ ـ **الإسلام والاستبداد السياسي**، المؤلف: محمد الغزالي (الناشر: دار نهضة مصر، ط١).

٦ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تأليف: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة)، (د.ط، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م).

٧ ـ **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تأليف: أحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ«الشاه ولي الله الدهلوي» (ت١١٧٦هـ)، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة (دار النفائس ـ بيروت)، (ط٢، س،١٤٠٤هـ).

٨ ـ **أهداف التربية الإسلامية**، المؤلف: د. ماجد عرسان الكيلاني (الناشر: دار القلم، ط١).

٩ ـ **البداية والنهاية**، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ) (الناشر: دار الفكر)، (عام النشر: ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م).

١٠ ـ **بلاغة الخطاب وعلم النص**، تأليف: صلاح فضل (الشركة المصرية العالمية (لونجمان)، القاهرة).

١١ ـ **بنية العقل العربي ـ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، الدكتور محمد عابد الجابري (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان)، (ط٩، س٢٠٠٩م).

١٢ ـ **تاج اللغة وصحاح العربية**، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ) (دار العلم للملايين ـ بيروت)، (ط٤، س١٩٩٠م).

١٣ ـ **تاريخ الأمم والرسل والملوك**، تأليف: محمد بن جرير الطبري أبي جعفر (دار الكتب العلمية ـ بيروت) (ط١، س١٤٠٧هـ).

١٤ ـ **تاريخ الخلفاء**، المؤلف: عبد الرحمٰن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، المحقق: حمدي الدمرداش (الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز) (ط١ ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م).

١٥ ـ **تاريخ بغداد**، تأليف: أحمد بن علي أبي بكر الخطيب البغدادي (دار الكتب العلمية ـ بيروت) (د.ط، د.س).

١٦ ـ **تاريخ دمشق**، المؤلف: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: ٥٧١هـ) المحقق: عمرو بن غرامة العمروي (الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، (عام النشر: ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م).

١٧ ـ **التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم اصول الفقه**، إعداد جماعي بإشراف: الدكتور أحمد بن عبد السلام الريسوني (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن ـ فرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية)، (ط١، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م).

١٨ ـ **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان**: دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي، د. حاكم المطيري (د.ط، د.س).

١٩ ـ **تحليل الخطاب الروائي**، تأليف: سعيد يقطين (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م).

٢٠ ـ **التراث وإشكالياته الكبرى**: نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية، د. جاسم السلطان (الشبكة العربية للأبحاث والنشر ـ بيروت)، ، (ط٢، س٢٠١٦م).

٢١ ـ **التعريفات**، تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري (دار الكتاب العربي ـ بيروت)، (ط١، س١٤٠٥هـ).

٢٢ ـ **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، المؤلف: محمد رشيد رضا (المتوفى: ١٣٥٤هـ) (الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠م).

٢٣ ـ **تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم**، المؤلف: أبو محمد عبد الرحمٰن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ) المحقق: أسعد محمد الطيب (الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز ـ المملكة العربية السعودية، ط٣ ـ ١٤١٩هـ).

٢٤ ـ **تفسير الماوردي = النكت والعيون**، المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ) (المحقق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان).

٢٥ ـ **تفكيك الاستبداد، دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التغلب**، تأليف: الدكتور محمد العبد الكريم (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ـ لبنان)، (ط١، س٢٠١٣).

٢٦ ـ **تلبيس إبليس**، المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، (دار الفكر للطباعة والنشر، بيرزت، لبنان) (ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م).

٢٧ ـ **التوقيف على مهمات التعاريف**، المؤلف: محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د. محمد رضوان الداية (دار الفكر المعاصر، دار الفكر ـ بيروت، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ).

٢٨ ـ **جامع البيان في تأويل القرآن**، المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر (الناشر: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م).

٢٩ ـ **الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي**، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (الناشر: دار الكتب المصرية ـ القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م).

٣٠ ـ **حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي**، الدكتور عبد الله بن رفود السفياني (مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ـ لبنان)، (ط١ ـ ٢٠١٦م).

٣١ ـ **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، المؤلف: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، تحقيق: د. مازن المبارك، (دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ط١، ١٤١١هـ).

٣٢ ـ **الحرية أو الطوفان**، تأليف الدكتور حاكم المطيري (دار الفارس، عمان، ٢٠٠٤م).

٣٣ ـ **الخلافة والملك ـ دراسة في الرؤية الأموية للسلطة**، تأليف: الدكتور رضوان السيد (مراصد كراسات علمية (٣١)، مكتبة الإسكندرية).

٣٤ ـ **الدولة المدنية نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة**، د. جاسر عودة (الشبكة العربية للأبحاث والنشر ـ بيروت) (ط١، س٢٠١٥م).

٣٥ ـ **الربيع العربي (وإسقاط فتاوى الاستبداد)** ٢٦ أغسطس، ٢٠١٢م/ ٨:٠٢ مساءً، موقع صحيفة الخبر.

٣٦ ـ **السبل المرضية لطلب العلوم الشرعية: دليل شامل لدراسة العلوم الإسلامية** (مركز تفكر للبحوث والدراسات)، (ط١، ٢٠١٦م).

٣٧ ـ **سير أعلام النبلاء**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف: شعيب الأرناؤوط (مؤسسة الرسالة)، (د.ط، د.س).

٣٨ ـ **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، المؤلف: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العيد (المتوفى: ٧٠٢هـ)، حقَّقه وعلَّق عليه وخرج أحاديثه: محمد خلوف العبد الله (الناشر: دار النوادر ـ سوريا، ط٢، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م).

٣٩ ـ **شرح المعلقات التسع**، منسوب لأبي عمرو الشيباني (ت٢٠٦هـ) ولا تصح نسبته ففي الكتاب نقول متأخرة عن زمن أبي عمرو وليس الأسلوب أسلوبه، تحقيق وشرح: عبد المجيد همو (الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان)، (ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م).

٤٠ ـ **شرح ديوان المتنبي**، المؤلف: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين (المتوفى: ٦١٦هـ)، المحقق: مصطفى السقا ـ إبراهيم الأبياري ـ عبد الحفيظ شلبي (الناشر: دار المعرفة ـ بيروت).

٤١ ـ **الشريعة**، المؤلف: أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ البغدادي (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي (الناشر: دار الوطن ـ الرياض/السعودية، ط٢، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م).

٤٢ ـ **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تأليف: عبد الرحمٰن الكواكبي (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر)، (د.ط، س٢٠١٢).

٤٣ ـ **الطبقات الكبير**، المؤلف: محمد بن سعد بن منيع الزهري (المتوفى: ٢٣٠هـ)، المحقق: علي محمد عمر (الناشر: مكتبة الخانجي ـ القاهرة)، (ط١، ٢٠٠١م).

٤٤ ـ **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، تأليف: الدكتور محمد عابد الجابري (مركز دراسات الواحدة العربية، بيروت ـ لبنان)، (ط٤، س، ٢٠٠٠).

٤٥ ـ **العقل والشريعة**، تأليف فضل الله مهدي (دار الطليعة، بيروت ـ لبنان)، (ط١، س١٩٩٥).

٤٦ ـ **الغياثي**، تأليف: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب (المكتبة الشاملة).

٤٧ ـ **الفردية ـ بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين**، تأليف: زيد بن علي الوزير (مركز التراث والبحوث اليمني)، (ط١، س٢٠٠٠م).

٤٨ ـ **فقه التنزيل ـ دراسة أصولية تطبيقية**، تأليف: أحمد مرعي المعماري (مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ـ لبنان)، (ط١، س٢٠١٥م).

٤٩ ـ **الفلاكة والمفلوكون**، المؤلف: أحمد بن علي بن عبد الله، شهاب الدين الدَّلْجي المصري (المتوفى: ٨٣٨هـ)، (الناشر: مطبعة الشعب، مصر، عام النشر: ١٣٢٢هـ).

٥٠ ـ **قوة العقل الباطن**، تأليف: إبراهيم الفقي ط١، ٢٠١١م)، (ثمرات للنشر والتوزيع).

٥١ ـ **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، المؤلف: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)، تحقيق الإمام أبي محمد ابن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي (الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط١ ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م).

٥٢ ـ **لسان العرب**، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (دار صادر ـ بيروت) (ط١، د.س).

٥٣ ـ **مجموع الفتاوى**، تأليف: تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ) تحقيق: أنور الباز ـ عامر الجزار (دار الوفاء)، (ط٣، س، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م).

٥٤ ـ **المحصول في علم الأصول**، تأليف: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض)، (ط١، س١٤٠٠هـ).

٥٥ ـ **مختار الصحاح**، تأليف: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر (مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت)، (د.ط، س١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م).

٥٦ ـ **المخصص**، المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: خليل إبراهم جفال (دار إحياء التراث العربي ـ بيروت) (الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م).

٥٧ ـ **المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب**، المؤلف: بكر بن عبد الله أبو زيد (المتوفى: ١٤٢٩هـ)، (الناشر: دار العاصمة ـ مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ط١، ١٤١٧هـ).

٥٨ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، (المكتبة العلمية ـ بيروت) (د.ط، د.س).

٥٩ ـ **المعجم الوسيط**، تأليف: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية (دار الدعوة)، (د.ط، د.س).

٦٠ ـ **معجم لغة الفقهاء**، تأليف: محمد رواس قلعجي، حامد صادق قنيبي (دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع)، (ط٢، س ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).

٦١ ـ **مفهوم الخطاب**، إسراء ربحي ـ آخر تحديث: ٠٦:٣٦، ٢٩ فبراير ٢٠١٦، ttp://mawdoo3.com.

٦٢ ـ **مقال بعنوان (فقهاء الشريعة في مواجهة الاستبداد)**، حاتم أبو زيد، موقع عرب ميرور، مركز العرب.

٦٣ ـ **مقدمة ابن خلدون**، تأليف: عبد الرحمٰن بن محمد بن خلدون الحضرمي (ت٨٠٨هـ) (دار القلم ـ بيروت)، (ط٥، س١٩٨٤م).

٦٤ ـ **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، تأليف: الدكتور محمد فتحي الدريني (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان)، (ط٣، س١٤٢٩هـ، س٢٠٠٨م).

٦٥ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، تأليف: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي المالكي، تحقيق: عبد الله دراز (دار المعرفة ـ بيروت).

٦٦ ـ **موقع (صوت العراق) حقيقة الإسلام الغائبة.. نظرية الاستبداد؟ كيف تأصلت عند المسلمين؟ الحلقة التاسعة** بقلم: د. عبد الجبار العبيدي.

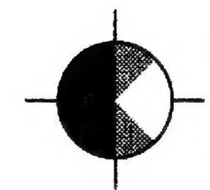
٦٧ ـ **نشوئية العقل الفقهي**، مصدق الجليدي، باحث تونسي (بحث محكم منشور في موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود).

٦٨ ـ **النسق القرآني ومشروع الإنسان (قراءة قيمية راشدة)**، تأليف: د. جاسم سلطان (الشبكة العربية للأبحاث والنشر ـ بيروت، لبنان)، (ط١، س٢٠١٨م).

٦٩ ـ **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**، المؤلف: شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (المتوفى: ١٠٤١هـ)، المحقق: إحسان عباس، (الناشر: دار صادر، بيروت ـ لبنان).

٧٠ ـ **الوسطية الإسلامية وفقه الدولة ـ قراءة نقدية**، د. معتز الخطيب، وهو بحث منشور في مجلة تبين (العدد ٣، سنة ٢٠١٣م).





مؤسسة نزيه كركي

KARAKY PRINTING PRESS

Kraitem - Beirut - Lebanon

Telefax: +961 1 862500

E-mail: print@karaky.com



الخطاب الفقهي والتحيزات السياسية

(تحولاته - مآلاته - معالجاته)

على الرغم من وجازة النص، فقد تمكّن المؤلّف من تحليل ظاهرة أثر التحيّز السياسي في الفقه خلال التاريخ الإسلامي وحاضره. مع البدء بتحديد مفاهيمي عرّف فيه مفهوم التحيّز، ثم أتبعه بصياغة إشكالية الموضوع. لينتقل في الفصل الأول إلى استحضار موقف القرآن والسنّة النبوية الشريفة من ظاهرة التحيّز، ليركّز في الفصل الثاني على دراسة تحوّلات الخطاب الفقهي، وعلاقات التأثير والتأثُّر التي قامت بين الفقه كخطاب صادر عن المجتمع العلمي الشرعي، وبين النظام السياسي السائد، محلّلًا التغييرات التي طرأت على الخطاب الفقهي خلال التاريخ، وانقلاب فقيه الشرع إلى ما سمّاه بـ«فقيه السلطان»، وأثر هذا الانقلاب في صياغة مجموعة من المحدّدات الفقهية، التي بلغت إلى نتائج مهمّة أبرزها الكاتب مختتمًا بفصل أخير خصّصه لاقتراح مجموعة من الحلول، تتنوّع ما بين عقدي وفكري، و بين ما هو أصولي ومقاصدي.

تعريف بالكاتب

د. أحمد مرعي المعماري: كاتب وباحث عراقي، حاصل على درجة الدكتوراه في فلسفة الشريعة الإسلامية تخصّص أصول الفقه، وعلى درجة أستاذ مساعد في أصول الفقه عام ٢٠١٨م، يعمل موظفًا في ديوان الوقف السني، وإمامًا وخطيبًا، ومحاضرًا في كلية الإمام للعلوم الإسلامية - جامعة الموصل.

له عدد من المؤلّفات منها: فقه التنزيل دراسة أصولية - مراعاة المشقة عند الإمام مالك وأثرها في فقهه - دور أصول التشريع في ترسيخ مبدأ العدالة والتسامح، وغيرها...



مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

السعر:
10 دولارات أمريكيّة
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-470-020-4



INFO@NOHOUDH-CENTER.COM | WWW.NOHOUDH-CENTER.COM